Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

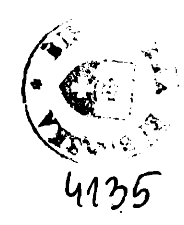
herausgegeben von

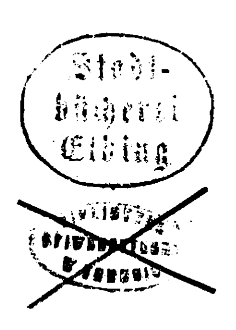
Dr. ERWIN PREUSCHEN

Dritter Jahrgang
1902

Mit 1 Abbildung im Texte.

GIESSEN
J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)
1902.





DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.

Inhaltsverzeichnis.

Umstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis.

Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser.

Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

DR. ERWIN PREUSCHEN

in Darmstadt.

1902

Dritter Jahrgang — Heft 1.

Inhalt:

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

(Südanlage 5) **Giessen** (Hessen)

1902.

Für Grossbritannien und seine Kolonien: **James Parker & Co., Oxford,** 27 Broad Street.

Für Amerika: **G. E. Stechert, New York,** 9 E 16th St.

Preis des Jahrgangs (4 Hefte von je 5—6 Bogen Umfang) 10 Mark.

Ausgegeben am 15. Februar 1902.

Postzeitungs-Preisliste für 1902 No. 8482.



Die Weisen aus dem Morgenlande.

Ein Versuch von **Albrecht Dieterich.**

Die Geschichte von den Magiern, die aus dem Morgenlande kamen das Jesuskind in Bethlehem anzubeten, wird nur im zweiten Kapitel des Matthäusevangeliums erzählt. Wir wissen alle, wie so seltsam und so unvermittelt dort nach dem Bericht von der Geburt Jesu die Geschichte anhebt: (II, 1 ff.) τοῦ δὲ Ἰηϲοῦ γεννηθέντοϲ ἐν Βεθλεὲμ τῆϲ Ἰουδαίαϲ ἐν ἡμέραιϲ Ἡρῴδου τοῦ βαϲιλέωϲ, ἰδού, μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰϲ Ἱεροϲόλυμα. Die Erzählung ist in der Form, wie wir sie lesen, verschränkt mit der Erzählung von des Herodes Kindermord. Zu dem Mordbefehl wird dem König der Anstoss dadurch gegeben, dass er von den Magiern hört, es sei ein neuer König der Juden geboren und sein Stern sei ihnen erschienen. Er forscht seine Schriftgelehrten aus und weist auf deren Rat die Magier nach Bethlehem. Er weiss, scheint es, nicht zu erfahren, wen sie gefunden und so reich beschenkt haben. Denn da sie nicht zu ihm zurückkehren auf des Engels Mahnung, die so oft in diesen ersten Matthäusgeschichten die Handlung vorwärts führt, giebt er den bekannten Blutbefehl. Die beiden Erzählungen sind durch ihre Verklammerung in mehrfachem Betracht in ihrem natürlichen Fortgange und in ihrer Wahrscheinlichkeit gestört, ja zerstört worden. Ohne dass ich auf Einzelnes hinweise, wird das eine ohne weiteres einleuchten, dass doch wohl der natürliche Gang des Zuges der Magier der ist, dass sie der Stern führt, bis er über dem Hause steht, in dem das Kindlein ist, nicht aber in Jerusalem sein Scheinen sistiert, um nach der Herodesepisode plötzlich wieder sichtbar zu sein. Die wunderbare Leitung des Sterns, auf die es ja gerade ankommt, wird eben nur darum so eigentümlich unterbrochen, damit die Fremden Mitteilung und

Frage an Herodes richten können. Andererseits ist die Herodesgeschichte nur so natürlich und ursprünglich, wenn irgend ein Wunderzeichen zur Befragung der Schriftgelehrten und zu ihrer Auskunft an Herodes führt und daraufhin der Mordbefehl erlassen wird. Die so äusserliche und ungeschickte Verknüpfung beider Erzählungen hat zu lauter Unwahrscheinlichkeiten, ja Unmöglichkeiten geführt, die schon D. Fr. Strauss mit zum Teil ganz unwiderleglichen Gründen dargethan hat. Aber er scheidet nicht, wie wir es müssen, die beiden in sich organischen Geschichten. Gegen deren historische Möglichkeit des weitern zu Felde zu ziehen, können wir uns heute füglich erlassen. Wir sehen zwei unterschiedliche von Anfang selbständige Sagengebilde vor uns, deren Ursprung keine „Fälschung“ oder „Erfindung“ gewesen ist, sondern die unmittelbar schaffende, uralten und alten und neuen Motiven nachschaffende gläubige Phantasie der erregten Christenseelen der ersten Zeiten, die ihre heiligen Geschichten immer wieder und wieder im Innersten lebendig erschauen und das Geschaute hin und her berichten und sich berichten lassen. Ich will hier nicht darzulegen suchen, wie heilige Sage und Legende entsteht; wie die von den Weisen aus dem Morgenlande entstanden ist, möchte ich durch einige Anhaltspunkte, die mir wichtig erscheinen, erkennen helfen.

I.

Zuvor sei noch eine Bemerkung über des Herodes Kindermord eingeschaltet. Es ist bereits früher (von Usener *Religionsgesch. Unters.* 78 und schon von Strauss *LJ* I[4], 276) auf die merkwürdige Erzählung des Sueton in der Biographie des Augustus (c. 94) hingewiesen, die dort auf einen Iulius Marathus zurückgeführt wird: *auctor est Iulius Marathus, ante paucos quam nasceretur menses prodigium Romae factum publice, quo denuntiabatur regem P. R. naturam parturire, senatum exterritum censuisse, ne quis illo anno genitus educaretur. eos qui gravidas uxores haberent, quod ad se quisque spem traheret, curasse ne senatus consultum ad aerarium deferretur.* Das Urteil, dass der Urheber dieser Erzählung jedenfalls den bethlehemitischen Kindermord in älterer Auflage zu verwerten gewusst habe, nur notdürftig für römische Verhältnisse zurechtgestutzt (Usener a. a. O.), bestätigt unsere oben gegebene Auffassung einer älteren selbständigen Fassung der Kindermorderzählung: das Prodigium und seine Deutung bewirkt in der römischen nachgebildeten Legende allein die Absicht des Beschlusses. Ich füge eine noch seltsamere Parallele hinzu. Im Leben des Nero (c. 36) erzählt Sueton vom Erscheinen eines Kometen *stella crinita, quae summis potestatibus*

exitium portendere vulgo putatur, per continuas noctes oriri coeperat. Anxius ea re, ut ex Balbillo astrologo didicit, solere reges talia ostenta caede aliqua illustri expiare . . . es wird dann beschrieben wie Nero eine Anzahl Vornehme als der Verschwörung verdächtig hinrichten lässt und zugefügt: *damnatorum liberi urbe pulsi enectique veneno aut fame; constat quosdam cum paedagogis et capsaris uno prandio pariter necatos, alios diurnum victum prohibitos quaerere.* Auch diese Erzählung soll uns nichts anderes lehren als dies: die Sternerscheinung, die Erkundung bei den Kundigen und deren Auskunft sind die festen Vorstufen des Mordbefehls, merkwürdigerweise auch bei der Neroerzählung (die legendenhaft mindestens ausgeschmückt ist) eines Kindermords. Weder soll hier dem nachgegangen werden, wie weit etwa das Bild und die Thaten Neros einwirken konnten auf die Auffassung und die Erzählungen von Herodes, noch soll die Entstehung der Legende von Herodes Kindermord durch weitere Analogien ihres Motivs in ihrem Ursprung untersucht werden (Analogien aus der griechischen Sage bei Usener a. a. O. 77, die Analogie von *Exod.* 1. 2 und namentlich die Wendung der Geschichte, die ihr Josephus *Antiqu.* II, 9, 2 giebt, von Strauss besprochen *LJ.* I[4], 277). —

Was von dem Zuge der Weisen aus dem Morgenlande unter den Christen verbreitet wurde, ehe es durch Einsetzung in die Evangelienberichte und durch Verknüpfung mit anderen Erzählungen afficiert worden ist, war etwa dieses (es kommt natürlich nicht auf einzelne Worte, nur auf den Gang der Handlung an): Als Jesus geboren war, siehe da erschienen Magier vom Morgenland; sie hatten seinen Stern gesehen im Osten und waren ausgezogen den neugeborenen König anzubeten. Und siehe der Stern zog vor ihnen her, bis er dahin kam, wo das Kind war: da stand er stille. Und sie traten in das Haus und sahen das Kind mit seiner Mutter Maria, fielen nieder und beteten es an, öffneten ihre Schätze und schenkten ihm Gold, Weihrauch und Myrrhe. Und als sie das gethan hatten, kehrten sie wieder heim in ihr Land.

Wie hat sich eine so überaus merkwürdige Legende gebildet? Nur für den natürlich gilt ein Versuch der Antwort, der sich eine solche Frage überhaupt stellt. Mit der ganzen übrigen heiligen Geschichte ist nicht der geringste Zusammenhang vorhanden. Wie kommt diese Erzählung von der sonderbaren Reise der Magier unter die Vorgeschichten des Matthäusevangeliums und nur dieses einen Evangeliums? Dürfen wir so heute noch fragen und Antwort erhoffen?

Schon den alten Kirchenvätern machte die Erzählung besondere

Schwierigkeiten, die ja gerade die von ihnen bekämpfte Astrologie zu sanctionieren schien. Aber sie halfen sich: das war das Ende aller Magie durch diesen von Gott einmal besonders geschaffenen Stern. Ihnen war μάγοι ein geläufiger Ausdruck. Hätte es auch in jener Zeit schon „Zauberer“ im niedrigen Sinne bedeuten können, so waren μάγοι ἐξ ἀνατολῶν die Priester des persischen Gottesdienstes, und wenn sie als Sternkundige eingeführt werden, so waren es erst recht augenscheinlich die chaldäischen oder persischen Magier. So sagen denn auch fast alle alten kirchlichen Schriftsteller (z. B. Orig. *c. C.* I, 58 Clem. Al. *Strom.* I, 15, 71, so Basilius, Chrysostomus, auch die syrische Tradition, Stellen bei de Waal in F. X. Kraus *Realenc. d. christl. Altert.* 348 und die Zusammenstellungen bei Oscar Schade *Liber de infantia Mariae et Christi Salvatoris, Halle 1869,* Anm. 206). Deutlicher noch wird, was sich die alten Christen unter den μάγοι ἐξ ἀνατολῶν vorstellten, durch die erhaltenen Denkmäler. Kaum eine andere Scene der evangelischen Geschichte ist früher und häufiger in der altchristlichen Kunst dargestellt als die der Anbetung der Weisen aus dem Morgenlande. War es nur darum, um gerade durch diese Scene die Weltbedeutung des Kindes von Bethlehem zur Anschauung zu bringen? Als sie diese Gruppe zuerst ausgestalteten, müssen sie noch ein ganz besonderes Interesse an ihr gehabt haben. Und die Tracht, vor allem der Pilleus auf dem Kopfe, die Hosen, oft Ärmelchiton und Mantel zeigen uns, dass man Perser darstellen, ja, dass man im speciellen Priester des Mithras erkennen lassen wollte, wie sie das göttliche Kind Jesus anbeten.[1] De Waal schliesst seine Angaben über die Tracht der Magier (a. a. O.) mit dem Satze: „in derselben Weise haben die heidnischen Künstler die Mithraspriester dargestellt“, und Cumont *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra,* I. 42 stellt mit Recht fest: *suivant l'opinion la plus accréditée, les mages étaient venus de la Perse, et dans*

[1] Genügende Angaben findet man z. B. bei Detzel *Christliche Ikonographie,* I, 204ff.; Hennecke, *Altchristl. Malerei und altchristl. Literatur,* 228ff. Die Schwierigkeit der Datierung der Katakombenmalereien ist bekannt. Dass die frühesten Denkmäler der Magier „Perser“ und nach oben gegebener Auffassung Mithrasdiener darstellen, ist unabhängig von Einzelfragen der Datierung. S. die Statistik bei Liell, *Darstellungen der allersel. Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben* S. 224ff. (12 Coemeterialgemälde, 50 Skulpturwerke), ferner die Listen bei Duchesne et Bayet, *Mém. sur une mission au mont Athos,* p. 284ff., G. Millet, *Mosaïque de Daphni, Monuments Piot,* t. II, p. 198. — Die wichtige Bronceplaquette (4. Jh.?), die S. 1 inna türlicher Grösse nach einer Photographie reproduciert ist, die ich den Bemühungen Dr. L. Deubners verdanke, befindet sich im christlichen Museum des Vatikan (bisher nach Zeichnungen mangelhaft publiciert, Liell a. a. O. S. 287).

la sculpture chrétienne ils portent encore régulièrement le costume qui auparavant avait été prêté à Mithra. Diejenigen im Altertum, die so gut die Mithrasdenkmäler kannten mit ihren Darstellungen des Gottes —, und das waren ja bis zum Ende des 4. Jahrhunderts in vielen Gegenden fast alle —, sie konnten gar nicht anders als in diesen Gestalten Darstellungen des Mithras und seiner Priester sehen. Man vermag sich vorstellig zu machen, welche Bedeutung es haben mochte für die alten Christen in dem härtesten Kampfe, den sie je zu bestehen hatten, dass hier die Diener des Mithras sich beugten vor dem neugeborenen wahren Gotte, vor dem göttlichen Kinde. Man weiss von mancherlei Versuchen, die persische Religion in Beziehung zu setzen zur christlichen: jene hatte, so wollte man glauben machen, den wahren Heiland geahnt und geweissagt, und gerade auch an das Matthäuscapitel hat sich wieder mancher Versuch angeschlossen, die Beziehung zwischen der Religion der μάγοι Persiens und dem neuen Evangelium nachzuweisen und auszuerzählen (s. Ernst Kuhn, *Eine zoroastrische Prophezeiung in christlichem Gewande* im *Festgruss an Rudolf von Roth* 217 ff.). Das merkwürdigste Zeugnis ist die erhaltene Erzählung von dem Gespräch am Hofe des Perserkönigs (Bratke, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hofe der Sasaniden, Texte und Unters. hrsgg. von v. Gebhardt u. Harnack*, IV, 3, s. namentlich im Texte S. 15, 21 ff., die Perser in dem Gespräch sind Mithrasdiener s. 28, 11 u. sonst). Die Hauptsache ist, wie unter den Göttern dort im Tempel des Grosskönigs der neue Messias durch Zeichen verkündet wird, wie sie alle Christus als ihren Herren grüssen. Ich verweise auf die Ausführungen Cumonts (I, 427) über die Zeugnisse solcher erstrebten Beziehungen und ich kann mich auch dafür auf ihn berufen, dass der persische Kult hier überall für die Christen der griechisch-römischen Welt der Mithrasdienst war. Diese Christen haben auch in dem Texte der Magiergeschichte ohne weiteres in den μάγοι ἐξ ἀνατολῶν, die dem Stern nachziehen, Mithrasdiener bezeichnet gefunden.

Aber das erklärt die Entstehung der für uns immer noch ebenso seltsamen Erzählung keineswegs. Wie kommt man auf das Motiv der Reise der Mithrasdiener nach Westen zur Anbetung eines neuen Königs? Es gilt, die einzelnen bei der Bildung der Sage wirkenden Motive aus der vorliegenden Composition der Erzählung auszulösen, wenn es möglich ist.

II.

Am deutlichsten hebt sich heraus das Motiv der Sternerscheinung und deren Deutung. Es ist geläufige antike Anschauung, dass mit der Geburt eines Menschen ein Stern aufgeht, der ihn durchs Leben be-

gleitet, ein um so hellerer Stern, je bedeutender in der Welt der Neugeborene sein wird. Als bekannte Theorie angeführt finden wir das bei Plinius in der Naturgeschichte (II, 28) *sidera, quae adfixa diximus mundo, non illa ut existumat volgus, singulis attributa nobis et clara divitibus, minora pauperibus, obscura defectis ac pro sorte cuiusque lucentia adnumerata mortalibus, nec cum suo quaeque homine orta moriuntur nec aliquem exstingui decidua significant* (s. Usener a. a. O. 76).

Dass Flammenglanz, wenn auch nicht gerade ein Stern, ein Menschenkind als Kind eines Gottes und als ein Heil den Sterblichen anzeigt, ist ein gar nicht selten wiederkehrender Zug in antiken Legenden. Bekannt sind die Lichterscheinungen etwa um das Haupt des Servius Tullius (Ovid Fast. VI, 635 f.) oder des Iulus (Vergil Aen. II, 682 f.). Dergleichen gehört z. T. in einen anderen Zusammenhang, den ich früher *Nekyia* 39 ff. verfolgt habe (vgl. L. Deubner *De incubatione* 10 f.); aber nicht bloss des prophetischen Glanzes wegen, von dem auch sie berichtet, hat eine Geschichte für uns Interesse, die bei Pausanias zu lesen steht (II, 26, 5). Die Tochter des Phlegyas hat ihr Kind von Apollon ausgesetzt, eine Ziege nährt es, ein Hirtenhund bewacht es. Aresthanas der Hirt vermisst Ziege und Hund und sucht sie überall. Da er das Kind findet, verlangt ihn es aufzunehmen καὶ ὡϲ ἐγγὺϲ ἐγένετο, ἀϲτραπὴν εἶδεν ἐκλάμψαϲαν ἀπὸ τοῦ παιδόϲ, νομίϲαντα δὲ εἶναι θεῖόν τι, ὥϲπερ ἦν ἀποτραπέϲθαι. ὁ δὲ αὐτίκα ἐπὶ γῆν καὶ θάλαϲϲαν πᾶϲαν ἠγγέλλετο τά τε ἄλλα ὁπόϲα βούλοιτο εὑρίϲκειν ἐπὶ τοῖϲ κάμνουϲι καὶ ὅτι ἀνίϲτηϲι τεθνεῶταϲ. Der Lichtglanz um das neugeborene Kind erscheint dem Hirten und nun wird über alles Land und Meer verkündet von dem antiken Heiland Asklepios, dass er allen Kranken Heilung bringen wird und dass die Toten auferstehen sollen.

Es giebt eine Anzahl von festen sich immer wieder unmittelbar einstellenden mythischen Motiven, die das Leben der hervorragendsten Männer im Altertum sagenhaft umgeben, der neuen Herrscher grosser Reiche, der Erretter der Völker. Namentlich um Alexander den Grossen, Caesar, Augustus rankt sich die Sage in vielfach gleichen Formen, wie man denn — um nur ein Beispiel zu geben — von ihrer Zeugung durch einen Gott mit der irdischen Mutter erzählt oder von der Verdunkelung der Sonne bei ihrem Tode (s. Usener *Rhein. Mus.* LV. 27 f.); und vielfach sind die gleichen Motive lebendig, wenn von den grossen Propheten und Priestern, die der Menschheit Heil gebracht, berichtet wird, von Pythagoras oder Platon, ja sie übertragen sich fast unbewusst auch auf Geringere wie etwa Karneades oder Proklos.

Was das Sternmotiv angeht, so heisst es z. B. von Mithradates VI., dem Grossen, bei Iustinus (XXXVII, 2): *nam et quo genitus est anno et eo quo regnare primum coepit, stella cometes per utrumque tempus septuaginta diebus ita luxit, ut caelum omne conflagrare videretur. Nam et magnitudine sui quartam partem caeli occupaverat et fulgore sui solis nitorem vicerat; et cum oriretur occumberetque, quattuor spatium horarum consumebat.* Nicht um einen Stern, aber doch um die Erkenntnis und Vorausverkündigung der Geburt eines Weltherrschers durch die Magier aus einem leuchtenden Wunderzeichen handelt es sich in der Tradition, auf die Cicero *de divinatione* I, 47 anspielt: *qua nocte templum Ephesiae Dianae deflagravit, eadem constat ex Olympiade natum esse Alexandrum, atque ubi lucere coepisset, clamitasse magos pestem ac perniciem Asiae proxuma nocte natam.* Wie diese Stelle (S. 37), so hat auch die Nachrichten über das *sidus Iulium* bereits Usener in den Relig. Untersuchungen (76f.) herangezogen. Den Kometen, der bei den Leichenspielen des Iulius Caesar sieben Tage (wie der Komet des Mithradates siebzig) leuchtete, deutete man bald als „Wahrzeichen für die Grösse des künftigen Augustus", bald als „Zeichen des vergöttlichten Iulius". Und auch die merkwürdigste, der in der biblischen Erzählung verwandteste Verwendung des Sternmotivs ist Usener nicht entgangen: dass dem Aeneas der Morgenstern voranleuchtet auf seinem Zuge und erst dann zu scheinen aufhört, als Aeneas zum Ziele gelangt ist, Servius zur Aen. II, 801: *Varro ait hanc stellam Luciferi, quae Veneris dicitur, ab Aenea, donec ad Laurentum agrum veniret, semper visam et postquam pervenit videri desiisse. unde et pervenisse se agnovit* (Strauss spricht nur einmal, *LJ*, I[4], 275 von der *stella facem ducens* bei Vergil selbst II, 694, die nur ein Rettung kündendes Wunderzeichen ist). Schwerlich ist dies die einzige oder gar erste Verwendung dieses Motivs in antiker Legende. Das lässt sich immerhin noch aus solchen nicht ganz vereinzelten Erzählungen erkennen, wie der von Timoleon, dem ein himmlisches Feuer den Weg übers Meer nach Italien zeigt und dort sich niederlässt. Plutarch erzählt im Leben des Timoleon c. 8: ναῦς δὲ Κορινθίας ἔχων ἑπτά, Κερκυραίας δὲ δύο καὶ τὴν δεκάτην Λευκαδίων προσπαρασχόντων ἀνήχθη. καὶ νυκτὸς ἐμβαλὼν εἰς τὸ πέλαγος καὶ πνεύματι καλῷ χρώμενος ἔδοξεν αἰφνιδίως ῥαγέντα τὸν οὐρανὸν ὑπὲρ τῆς νεὼς ἐκχέαι πολὺ καὶ περιφανὲς πῦρ. ἐκ δὲ τούτου λαμπὰς ἀρθεῖσα ταῖς μυστικαῖς ἐμφερὴς καὶ συμπαραθέουσα τὸν αὐτὸν δρόμον, ᾗ μάλιστα τῆς Ἰταλίας ἐπεῖχον οἱ κυβερνῆται, κατέσκηψεν. Man mag aber jene Notiz besonders beachten, in der Varro als Bericht-

erstatter genannt wird; man lernt, dass das Motiv der Leitung durch das himmlische Zeichen gerade im ersten Jahrhundert v. Chr. noch wohlbekannt und lebendig war und durch die Erzählungen um Caesar und Augustus nur lebendiger wurde. Welche Rolle astrologische Dinge überhaupt in jener Zeit spielten, ist genugsam bekannt. Es mag hier nur noch dies angeführt sein, dass es nach Sueton *Aug.* 94, dem Kapitel, in dem fast alle die uns so bedeutsamen Sagenzüge hintereinander erzählt werden, eine *nota ac vulgata res* gewesen ist, dass P. Nigidius, der bekannte Mystiker und Geheimbündler, als er erfahren, warum Octavius zu spät zur Sitzung gekommen war, nämlich wegen der Geburt eines Sohnes, nach Feststellung der Geburtsstunde behauptet habe *dominum terrarum orbi natum.*

Ich darf hier die bekannte Prophezeiung Bileams (*Num.* XXIV, 17) „es wird ein Stern aus Jakob aufgehen und ein Scepter aus Israel aufkommen, und wird zerschmettern die Fürsten der Moabiter und verstören alle Kinder Seths" ganz beiseite lassen. Es ist an dieser Stelle nur in bildlicher Rede ein Mensch gemeint, der plötzlich und mächtig wirken wird. Der Stern als Begleiter göttlicher Epiphanie ist den heiligen Büchern Israels fremd, erst späte jüdische Schriften kennen ähnliches (Strauss, *LJ*, I[4], 272). Jene Weissagung konnte deshalb bei der Aufnahme des Sternmotivs in die Geburtsgeschichte Christi gar nicht wirksam sein und Matthäus hätte unfehlbar auf sie hingewiesen, wenn er schon die Parallele gezogen hätte.

III.

Auf ein zweites Moment aber in der Genesis der christlichen Magiererzählung weist ein Zug hin, der nicht ohne Beziehung zu alttestamentlichen Schriften sich eingefügt haben kann. Bei Jesaia LX, 6 heisst es nach den Septuaginta πάντες ἐκ Σαβὰ ἥξουσιν φέροντες χρυσίον καὶ λίβανον οἴσουσιν καὶ λίθον τίμιον καὶ τὸ σωτήριον κυρίου εὐαγγελιοῦνται. Dass diese Stelle eingewirkt hat, liegt am Tage; und es wird auch die Stelle in Psalm LXXII, 10f. noch mitgewirkt haben: „die Könige am Meer und in den Inseln werden Geschenke bringen, die Könige aus Reich Arabien und Saba werden Gaben zuführen, alle Könige werden ihn anbeten, alle Heiden werden ihm dienen". Jedenfalls ist auch in der Erklärung der alten Kirchenschriftsteller die vereinzelte Angabe, dass die Weisen aus Arabien gekommen seien, auf die Erinnerung an diese Stellen zurückzuführen. Ob nun aber in der Entstehung der Erzählung selbst gleich in den ersten Stadien, die für uns ja immer im einzelnen geheimnisvoll verborgen bleiben müssen, die Prophetenstelle

beteiligt gewesen ist und die Angabe, dass die Magier nicht bloss anbeten, sondern Geschenke und zwar Gold und Weihrauch bringen, beizufügen Veranlassung gegeben hat, oder ob erst in die fertig umlaufende Erzählung jener Satz eingerückt ist, damit auch hier ein Prophetenwort „erfüllet würde", das kann und will ich nicht entscheiden. Merkwürdig, dass das Matthäusevangelium, das auf solche Beziehungen ja geradezu ausgeht, diese „Erfüllung" nicht besonders anmerkt. Wie dem sei, jedenfalls haben wir einen zweiten Factor in der Composition der Legende festzustellen, aber doch einen Nebenfactor, ein Hilfsmotiv.

IV.

Mit diesem allem, was bisher erörtert ist, kann die Genesis der Magiergeschichte noch nicht erklärt scheinen; wo findet das Hauptmotiv seine Analogie, woher hat es den Anstoss erhalten, das Motiv des Auszugs der Magier gen Westen, den neuen Herrn der Welt anzubeten? Denn dass bei Matthäus von einem neugebornen König der Juden die Rede ist, wird man unbedenklich als eine secundäre Wendung betrachten, die durch die oben behandelte Verknüpfung mit der Herodesgeschichte hauptsächlich veranlasst ist. Können wir jenes Hauptmotiv irgend wie in seinem plötzlichen Auftreten in den Traditionen von dem Kinde in Bethlehem begreiflich machen? Man muss sich mit möglichster Schärfe darüber Klarheit schaffen, dass das Aufkommen einer Erzählung von der merkwürdigen Reise der Magier vom Osten, von Persien oder Babylonien gen Bethlehem, wenn wir davon absehen darin ein historisches Factum anzuerkennen, nur das Resultat der Übernahme irgend welcher parallelen Traditionen oder die Wirkung eines historischen Ereignisses analoger Art hat sein können. Nur die unmittelbar neuschaffende Kraft eines alten Sagenmotivs, das uns schwerlich unbekannt sein würde, kann hier thätig gewesen sein, oder der mächtige Eindruck eines Geschehnisses, das an die Analogie der heiligen Tradition anknüpfend, gewissermassen anwachsend die werdende Legende in der Hauptlinie bestimmte und neu gestaltete.

Ich muss berichten von einem Ereignis des Jahres 66 n. Chr. Dio Cassius erzählt im 63. Buche (c. 1—7), dass damals, unter dem Consulate des C. Telesinus und Suetonius Paulinus, Tiridates mit grossem Gefolge nach Rom kam. Er kam aus dem äussersten Osten, aus Armenien, brachte auch die Söhne der Könige, des Vologaisos, des Pakoros und Monobazos mit, zog durch alle Länder vom Euphrat her in einem Aufzuge, der einem Triumphzuge glich (c. 1). Der Zug wird beschrieben: sein Hofstaat, eine Menge Römer, dreitausend par-

thische Reiter bilden Gefolgschaft. Die Städte waren köstlich geschmückt, die Provinzen empfingen ihn unter lautestem und fröhlichstem Jubel, überall wurden ihm alle Bedürfnisse unentgeltlich gegeben, die Staatskasse rechnete seine Unterhaltung auf zweimal hunderttausend Denare täglich durch neun Monate; denn so lange war er unterwegs gewesen. Er kam in Neapel zu Nero (c. 2). Er beugt das Knie vor ihm, nennt ihn seinen Herrn und betet ihn an (προcκυνήcαc). Der gab ihm zunächst in Puteoli glänzende Spiele (c. 3) und nahm ihn dann mit nach Rom. Dort wird eine grosse öffentliche Audienz veranstaltet, verbunden mit einem Volksfest. Alle Häuser waren erleuchtet und mit Guirlanden geschmückt. Die Strassen waren voll Menschen, am vollsten der Markt. In der Mitte stand das Volk nach seinen verschiedenen Ständen in weisser Toga, mit Lorbeer bekränzt, rund umher Soldaten in prächtigster Rüstung, mit blitzenden Waffen und Feldzeichen. Kein Ziegel auf den Häusern war zu sehen vor den Menschen, die oben standen. An dem Haupttage erschien Nero auf dem Markte, in das Triumphgewand gekleidet, von Senat und Leibwache umgeben, und setzte sich auf den Prachtsessel. Dann erschien Tiridates mit Gefolge, schritt durch die Spalier bildenden Soldatenreihen: sie traten zu dem Thron und huldigten wie auch vorher (προcεκύνηcαν c. 4). Das Volk schreit laut, Tiridates kommt in Verwirrung, endlich aber findet er die Worte, die ich wörtlich anführe: Ἐγώ, δέcποτα, Ἀρcάκου μὲν ἔκγονος, Οὐολογαίcου δὲ καὶ Πακόρου τῶν βαcιλέων ἀδελφός, cὸc δὲ δοῦλός εἰμι. καὶ ἦλθόν τε πρὸc cὲ τὸν ἐμὸν θεὸν προcκυνήcων cε ὡc καὶ τὸν Μίθραν· καὶ ἔcομαι τοῦτο ὅτι ἂν cὺ ἐπικλώcῃc. cὺ γάρ μοι καὶ Μοῖρα εἶ καὶ Τύχη. Nero antwortet, giebt ihm ein Diadem und das Volk jubelt hoch auf (c. 5). Dann finden wieder Theatervorstellungen statt, an die sich allerlei Anekdoten knüpfen (c. 6). Endlich heisst es, dass Tiridates nicht zurückkehrte auf dem Wege, auf dem er angekommen war durch Illyricum und über den ionischen Meerbusen, sondern von Brundisium aus nach Dyrrhachium übersetzte, die asiatischen Städte (τὰc ἐν Ἀcίᾳ πόλειc ist richtig überliefert, Ἀχαίᾳ eine überflüssige Conjectur) besuchte und auch da über die römische Macht erstaunte (c. 7).

Das Ereignis, das bei Dio so ausführlich beschrieben wird, hat den grössten Eindruck auf die Zeitgenossen gemacht und ist lange im Gedächtnis der Menschen sehr lebendig geblieben. Auch bei Sueton *Nero* c. 13 werden die Hauptsachen entsprechend der Erzählung Dios berichtet und c. 30 werden auch hier die Summen erwähnt, die der Be-

such kostete. Bei Plinius aber findet das merkwürdige Ereignis eine Erwähnung, die uns in manchem Betracht wichtig ist (*n. h.* XXX, 16): *magus ad eum (Neronem) Tiridates venerat Armeniacum de se triumphum adferens et ideo provinciis gravis. Navigare noluerat quoniam exspuere in maria aliisque mortalium necessitatibus violare naturam eam fas non putant. Magos secum adduxerat, magicis etiam cenis eum initiaverat; non tamen cum regnum ei daret hanc ab eo artem accipere valuit.* Wir lernen hier, dass auch in der römischen Welt *magi* der Ausdruck für Tiridates und seine Begleiter war.

Ist das eben geschilderte Ereignis, das so ausserordentlich eindrucksvoll in der damaligen Welt war, ohne Einfluss gewesen auf die Geschichte von dem Zuge der Magier aus dem Morgenlande den neuen König anzubeten? Ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ, sagen auch sie. Wir vermissten gerade für dies Motiv des Zuges der Magier gen Westen einen Anstoss, eine Analogie. Es ist in diesem Falle nicht die Einwirkung eines Sagenmotivs, einer mythischen Form, es ist die Wirkung eines allgemein erregenden und lange bekannten geschichtlichen Ereignisses.

Unser Matthäusevangelium ist sicher nicht vor 70 n. Chr. entstanden, vermutlich um 100 oder um einiges später; die Vorgeschichten der ersten Capitel werden wohl noch später ihre jetzige Gestalt gewonnen haben. Aber ich brauche auf diese Fragen hier nicht einzugehen. Die allgemeinen Grenzen stehen fest. Ehe eine Erzählung wie die von den Magiern ihre litterarisch feste Form gewinnt und in die heiligen Bücher ihre Aufnahme findet, zu einer Zeit, da sie schon allgemein geglaubt wird — und kaum eine andere Erzählung der biblischen Vorgeschichte Jesu hat von je so „ihre echte Volkstümlichkeit“ bewährt (Usener 76) —, muss sie vorher in einer längeren Tradition umgelaufen sein und sich allgemach geformt und feste Gestaltung gewonnen haben. Wir würden die Jahrzehnte zwischen 60 oder 70 und 100 für einen solchen Process in diesem Falle von selbst uns zu denken haben. Das Matthäusevangelium ist von Anfang an griechisch für Griechen geschrieben. Dass gerade die Vorgeschichte bei Matthäus „die ganze Sage, die er fertig vorlegt“, auf griechischem Boden entstanden zu sein scheint (Usener 78), bestätigt sich auch uns an allen Punkten. Sie entstand zuerst und erwuchs im griechischen Osten zu eben der Zeit, da das Christentum in diesen Gegenden nicht blos griechisch zu sprechen, auch griechisch zu denken begann. Dessen aber wollen wir uns noch besonders erinnern, dass gerade durch die asiatischen Städte der Zug des Tiridates ging. Wo anders als in Kleinasien

ist das Matthäusevangelium in seiner griechischen Fassung entstanden und hat etwaige Redactionen oder Umgestaltungen durchgemacht, die Zusätze, die es noch aufgenommen hat, erhalten?

V.

Ich hoffe, nicht missverstanden zu werden. Der Zug der Magier zu Nero ist der Anstoss gewesen, dass aus einer allgemeinen Tradition vom verkündenden Stern, vom „sichtbaren Zeichen, dass etwas göttliches in die Welt getreten sei“ sich mit Hilfe des früher oder später hinzutretenden Nebenmotivs aus dem Propheten von denen, die da kommen und Gold und Weihrauch bringen, die Legende entwickelt hat von dem Zuge der Magier zur Anbetung des neuen Herrn und Erretters der Welt.

In das Sternmotiv wirkte von selbst hinein der Gedanke an die Sterndeuter des Ostens, die Chaldäer und Perser. Magi hatten auch Alexanders Geburt prophezeit und die Notiz, die wir darüber noch besitzen, ist wohl nur ein zufälliges Überbleibsel vieler ähnlichen Traditionen, die bekannt waren. Den Stern des Mithradates werden auch die Diener seines Gottes seinen Völkern gekündet haben: sein Gott war Mithras. Und je mächtiger in der antiken Welt der Mithraskult um sich griff, ungefähr gleichzeitig mit der ersten Ausbreitung des Christentumes in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts, um so mehr verband man eine Vorstellung von sternkundigen Magiern mit der von Mithrasgläubigen.

Die seit Cumont uns erst erschlossene tiefere Kenntnis des Mithraskultes und seines Gehaltes an religiösen Gedanken wird uns, scheint es, immer besser verstehen lassen, ein wie gefährlicher Konkurrent im Kampfe um die Welt und die Herrschaft der Seelen dem Christentum die Mithrasreligion gewesen ist. Auf welcher Seite auch in vielen einzelnen Lehren und liturgischen Begehungen die Entlehnung sein mochte, im dritten Jahrhundert haben mehr Menschen im griechisch-römischen Reiche sich zu den Glaubenssätzen und Kultformen bekannt wie sie die Priester des Mithras überlieferten als zu den Lehren der christlichen Apostel. Am Ende des vierten Jahrhunderts hatte der Christenglaube über den Mithrasglauben gesiegt und war nun auch hier Erbe des religiösen Besitzes, den die Besiegten bisher gemehrt und gepflegt hatten und nun ganz von selber dem Sieger zubrachten.

Der Kampf des Mithras und des Christus erzeugte von selber den brennenden Wunsch der Christen, dass sich der falsche Gott samt seinen Dienern beuge vor dem wahren. Das Bedürfnis der Werbenden

und Bekehrenden davon erzählen zu können, dass auch diese hartnäckigen Feinde ihre Knie gebeugt, wie sie es ja, wenn sie die Prophetenworte schon verwendeten, von den Königen von Saba und Arabien, wie sie es von allen Heiden erwarteten, mag sehr wohl in Rechnung gestellt werden. Manche Mithrasdiener und mancher Mithraspriester wird in diesen Zeiten übergetreten sein; sie glaubten nun an den Sieg ihres neuen Gottes. Auch die Mithraslehren kannten eine Anbetung der Hirten, die in den Bergen das neue Licht, als es geboren wurde, den θεὸς ἐκ πέτρας anbeteten. Das hat Cumont aus den Monumenten unwiderleglich erschlossen (I, 162f.). Freilich kann niemand etwa eine Entlehnung von Seiten des Christentums auch nur wahrscheinlich machen noch irgend eine Zeit ermitteln wollen, wann die Mithrasdiener ihre Hirtenlegende von den Christen übernommen oder etwa nur eine Geschichte von der Anbetung des neugebornen Lichtes danach ein wenig umgestaltet haben. Wie nahe es immerhin liegen konnte, zumal bei irgend regen Beziehungen zu Mithrasbekennern oder enger Verbindung mit frühern Mithrasjüngern, eine Anbetung des wahren Gottes, des wahren Lichtes, das der Welt erschienen, durch bekehrte Diener des Mithras sich zu ersehntem Bilde zu gestalten, können wir uns noch einigermassen vorstellig machen. Solche schon nach Formung drängende Bekehrungssehnsucht und Siegeshoffnung knüpft sich an die schon vorhandene hin und her getragene Erzählung von einem Stern, den Magier gesehen und gedeutet hätten — der verkündende Lichtglanz, freilich durch den Engel interpretiert, war ja auch in der Hirtengeschichte ein Hauptmotiv —; und nun wird hineingetragen die lebhafte Kunde von der Reise der Magier gen Rom durch die Städte Kleinasiens. Dass sie sich gerade mit dem Sternmotiv verband, ist durch das bisher Gesagte verständlich, und durch diese Anknüpfung ist die Geschichte an den neugebornen Christus gebunden. Gerade hier war allein Platz für sie; die Tradition war für die weiteren Erzählungen von Jesu Leben schon zu gefestigt und die Entwicklung der schriftlichen Festlegung der Evangelien gestattete wohl gerade noch das Einrücken in der Form, die wir nun lesen, in die Vorgeschichte bei Matthäus im 2. Jahrhundert.

Die Kunde des Magierzuges gen Rom war, wie wir ja aus den Schriftstellern sehen, lange lebendig wirksam, und war einmal jener Zusammenfluss der Motive in einem kleinern Umkreise geschehen, so musste die geschlossene Legende um so schneller Anklang finden und um so sicherer zum nicht mehr zu ignorierenden Bestand der heiligen Ge-

schichte werden, als der Mithraskult sich immer bedrohlicher ausbreitete. So angesehen, ist die Geschichte von den Weisen aus dem Morgenlande in unsern heiligen Schriften ein Document der Begegnung des Mithrasdienstes und des Christentums. Sie war einst eine Verheissung der Überwindung des mächtigsten Feindes, dann ein triumphierendes Zeugnis des herrlichsten Sieges. Wer einer solchen Sagenbildung, wie wir sie vielleicht schon zu weit ins einzelne skizziert haben, mit einigem Verständnis nachdenkt, wird nicht noch weiter nach Ausgestaltung und Umgestaltung der Einzelheiten fragen. Nicht dass und warum für den Nero des geschichtlichen Magierzuges Christus eingesetzt wäre oder dergleichen, wird man ausführen wollen; man wird auch, wenn die Magier zu Nero kommen, kaum eine Anregung zu dem Besuch der Magier bei Herodes im Matthäusevangelium finden, was ja an sich nicht ohne Wahrscheinlichkeit sein möchte. Zu Nero zogen sie als dem allmächtigen Herrn der Welt; den Christen, in deren Kreise die Magiergeschichte umging, war der wahre neugeborene Herr über alles Jesus Christus. Nicht Zug um Zug wird die einwirkende Erzählung übernommen, nur die stärksten Hauptmotive treffen und gestalten einen vorhandenen mehr oder weniger noch formlosen Stoff der heiligen Legende; sonst wäre ja ihre Wirkung nicht die unbewusste Schöpfung der Sage, bei der keine „Erfindung", keine „Erdichtung" im gewöhnlichen Sinne beteiligt ist.

Echter Sagenbildung kann man nicht ins Innerste sehen. Aber es ist eine sehr ernste wissenschaftliche Aufgabe, das Werden der Sage, auch der heiligsten, zu untersuchen und die Komposition ihrer Motive, soweit es möglich ist, auszulösen. Diese Probleme scheinen heute fast vergessen, auch bei denen, die nicht in deren Stellung schon einen frivolen Aberwitz sehen. Es gereicht der Wissenschaft nicht zur Ehre, dass sie die gewaltigen Anregungen, die D. Fr. Strauss gegeben hatte, noch nicht weiter in einem andern Geiste hat verfolgen und in das tiefere Verständnis hat überleiten können, das Jakob Grimm für Sage und Sagenbildung die Historiker allzumal gelehrt hat. Dem der den Versuch solchen Verständnisses in heiliger Schrift unfromm schilt, antworte ich mit einem vor Jahren einmal gesagten treffenden Worte: „Echte Sage ist so heilig und rein wie das religiöse Gefühl, aus dem sie als Blüte hervorbricht. Gegen Ende des Jahrhunderts, in welchem die Gebrüder Grimm gewirkt, sollte es nicht nötig sein Gebildeten das zu sagen".

Der Ort der Verurteilung Jesu.

Von J. Kreyenbühl in Zürich.

Über den Ort, wo Pilatus das Urteil über Jesus gesprochen hat, scheinen immer noch Zweifel und Zweideutigkeiten zu walten. Mc erzählt 15, 16—20 die Verspottung des Verurteilten durch die römischen Soldaten, welche ihn in das Innere des Hofes, welcher das Prätorium ist, abführten und dort mit ihm ihre rohen Spässe trieben. In dieser Angabe ist vorausgesetzt, dass die Verurteilung Jesu zum Tode und die sofortige Geisselung ebenfalls im Prätorium und zwar im äusseren Teile, auf dem Vorplatze, wo der Richterstuhl stand, stattgefunden hat. Es ist nicht notwendig anzunehmen, dass auch die Geisselung im Innern des Hofes, welcher das Prätorium ist, vorgenommen worden sei. Denn sowohl bei Mc als bei Mt schliesst sich unmittelbar an das Todesurteil der Befehl zur Geisselung an und erst nach dem Vollzug dieser Strafe übergiebt Pilatus Jesus den Soldaten zur Kreuzigung (Mt 27, 26. Mc 15, 15). Auch die Angabe, dass die Soldaten Jesus erst mit dem roten Soldatenmantel bekleideten und ihm nachher seine eigenen Kleider wieder anzogen, beweist, dass Jesus vorher, eben zur Geisselung, entkleidet und so in das Innere der αὐλή abgeführt worden ist. Auch Gessius Florus lässt vornehme Juden vor seinem Richterstuhle geisseln und darauf (doch wohl nicht an derselben Stelle) ans Kreuz schlagen (Jos. b. j. II, 14, 9).

Nun ist aber die Frage, was wir unter der αὐλή, ὅ ἐστιν πραιτώριον zu verstehen haben. Holtzmann neigt sich (Handcomm. I³ 179) zu der Ansicht, es sei die Kaserne der Burg Antonia gemeint. „Dort im Wachtzimmer, versammeln die Soldaten die ganze Kohorte, oder falls die Zahl von 600 Soldaten zu hoch erscheinen sollte, eine der Manipeln, deren drei auf eine Kohorte gingen: der Sprachgebrauch lässt beides zu. Gemeint ist die Leibwache des Prokurators.“ Damit wäre auch gegeben, dass die Verurteilung Jesu in der Antonia stattgefunden

hat. Denn es deutet in den evangelischen Berichten nichts darauf hin, dass zwischen der Verurteilung einerseits und der Geisselung, der Verspottung und der Hinausführung zur Execution eine Ortsveränderung stattgefunden habe. Nur darin ist Mc genauer als Mt, dass jener die Verspottung des seiner Kleider beraubten und gegeisselten Königs der Juden ἔσω τῆς αὐλῆς vor sich gehen lässt, während dieser überhaupt vom Prätorium redet. Aber selbstverständlich gehört auch der äussere Teil, wo nach der ganzen Schilderung der Synoptiker die Verhandlung des Pilatus mit den Hierarchen, der Tumult der Volksmassen, das Verhör mit Jesu, die Freigebung des Barabbas und die Verurteilung Jesu stattgefunden haben, zu der αὐλή, welche das Prätorium ist, und nur eben die Verspottungsscenen und die unmittelbaren Vorbereitungen zur Kreuzigung haben, weil sie bloss von den römischen Soldaten ausgingen, ἔσω τῆς αὐλῆς, im Innern des Prätoriums, stattgefunden. Von diesen innern Lokalen aus ist Jesu zur Kreuzigung hinausgeführt worden. Das Prätorium also ist in seinen äusseren und innern Räumlichkeiten der Ort, wo Pilatus das Urteil gesprochen und Jesus die Geisselung und Verspottung erduldet hat. Der Ansicht Holtzmanns aber, dass unter dem Prätorium die Kaserne der Burg Antonia zu verstehen sein möchte, stehen die sehr bestimmten Angaben des Josephus entgegen, wonach die römischen Procuratoren, wenn sie in Jerusalem sich aufhielten, den Palast des Königs Herodes in der Oberstadt zu ihrem Aufenthaltsorte wählten. So bemächtigt sich schon während der Aufstände unter dem Ethnarchen Archelaus der Procurator von Syrien, Sabinus, des Herodespalastes in Jerusalem (Jos., b. j. II, 2, 2; Ant. XVII, 9, 3). Von Gessius Florus, dem letzten Statthalter Judäas vor dem grossen Kriege (64—66), berichtet Josephus an der angezogenen Stelle (b. j. II, 14, 8) ausdrücklich, dass er im Königspalaste Wohnung genommen habe. Vor demselben (πρὸ αὐτῶν), d. h. vor dem eigentlichen Palaste, auf einem freien Platze, stellte er seinen Richterstuhl auf und liess die Mächtigen und Vornehmen der Stadt und die Hohenpriester vor sich kommen, damit sie sich verantworteten. Von der Antwort der Notabeln nicht befriedigt, erteilt der Procurator den Soldaten Befehl zu Plünderung und Mord und lässt eine Menge Bewohner, darunter solche ritterlichen Standes, geisseln und ans Kreuz schlagen. Hier haben wir also eine Scene vor uns, die in allen Einzelheiten der Verurteilung Jesu durch Pilatus entspricht. Daraus dürfen wir mit Recht schliessen, dass bei der Verurteilung Jesu auch die Örtlichkeit dieselbe gewesen ist, d. h., dass sie nicht in der Antonia, sondern auf dem grossen freien Platze vor dem Herodespalaste statt-

17. 12. 1901.

gefunden hat. Hier ist also, wie auch Spiess (Das Jerusalem des Josephus S. 23), Grimm (s. v. πραιτώριον) und neuerdings Guthe (Hauck, R. E. 8, 686) urteilen, das Prätorium zu suchen.

Zur Bestätigung dieser Auffassung dient eine bis jetzt in dieser Richtung noch nicht verwertete Nachricht des Josephus, welche den Procurator Pontius Pilatus selbst betrifft. Wie der jüdische Geschichtsschreiber an zwei Stellen (b. j. II, 9, 4, ant. XVIII, 3, 2) erzählt, erregte Pilatus dadurch den heftigen Unwillen der Juden, dass er die Kosten für die Anlage einer grossen Wasserleitung nach Jerusalem aus dem Tempelschatze bestritt. Da nun Pilatus sich in Jerusalem aufhielt, so umstand die Volksmenge den auf dem Richterstuhl sitzenden Procurator und gab ihren Unwillen durch Lärmen und Toben zu erkennen. Aber Pilatus hatte den nahenden Sturm vorausgesehen und daraufhin Massregeln getroffen, die seiner ebenso listigen wie gewaltthätigen Natur entsprachen. Er gab den bewaffneten Soldaten Befehl, sich in bürgerlicher Kleidung unter die Menge zu mischen, verbot ihnen den Gebrauch des Schwertes, bewaffnete sie aber mit Knütteln und gab dann vom Richterstuhle aus das Zeichen, mit den Stöcken über die schreiende Menge herzufallen. Das geschah, viele Juden kamen durch die Schläge um, andere wurden auf der Flucht und in der allgemeinen Verwirrung durch die eigenen Volksgenossen zu Boden getreten und getötet, der Aufstand aber ohne eigentliches Blutvergiessen erstickt.

Nun ist aber ganz klar, dass dieser Tumult sich nur vor dem Herodespalaste abgespielt haben kann, auch wenn Josephus dieser Örtlichkeit hier nicht ausdrücklich Erwähnung thut. In der Antonia selbst kann sich dieser Aufruhr nicht ereignet haben, denn die Volksmassen wären von den römischen Soldaten sicher nicht in die Burg eingelassen worden. Auf den Tempelplatz aber unterhalb der Antonia, zu welchem Stufen hinabführten, wird niemand das βῆμα des Landpflegers verlegen wollen. Vielmehr wird das Tribunal genau da gestanden haben, wo es unter Gessius Florus gestanden hat.

Man könnte nun freilich auf den Aufstand hinweisen, den die letzte Anwesenheit des Paulus in Jerusalem (Act 21—23) erregt hat. Dieser hat sich allerdings zwischen dem Tempelplatze und der Tempelburg abgespielt und Paulus ist vom Tribunen der Cohorte in die Kaserne der Antonia in Sicherheit gebracht worden (Act 21, 34. 37; 22, 24; 23, 10. 16. 32). Allein hier handelt es sich eben nicht um die Anwesenheit des Procurators, der zu dieser Zeit in Cäsarea war, und der Schauplatz ist ganz unzweideutig durch den Tempel, die παρεμβολή und die

ἀναβαθμοί (Act 21, 35. 40) oder καταβάσεις (Jos. b. j. V, 5, 8) bestimmt; dagegen ist der von Josephus erzählte Aufruhr unmittelbar gegen den Procurator gerichtet, der in seiner amtlichen Stellung angegriffen wird.

Was die Anwesenheit der Soldaten anbetrifft, welche in den synoptischen Berichten bei der Verurteilung Jesu überall in der Gegenwart des Procurators vorausgesetzt werden, so ist ganz selbstverständlich, dass nicht nur die Antonia eine Besatzung gehabt hat, sondern auch der Herodespalast, und dass der Procurator bei seiner Anwesenheit im Palaste allermindestens durch eine Leibwache geschützt gewesen ist. Wenn Mc 15, 16 erzählt, die Soldaten hätten bei der Verspottung Jesu die „ganze Cohorte" zusammengerufen, so kann darunter auf keinen Fall die Besatzung der Burg Antonia, 600 Mann, verstanden sein, sondern es ist die Besatzung des Herodespalastes oder ein Teil derselben, die Leibwache des Procurators, gemeint. Daher ist auch im Berichte der Synoptiker über die Execution des Todesurteils nirgends vom χιλίαρχος τῆς σπείρης die Rede, wie beim Aufstande Act 21—23, sondern nur vom κεντυρίων (Mc 15, 39), der die zum Vollzug des Todesurteils beorderten Soldaten befehligt hat. Die Angabe Joh 18, 3. 12 ist schon deshalb ungeschichtlich. Es wäre ja in der That lächerlich gewesen, eine ganze Cohorte gegen einen Einzigen aufzubieten und dazu noch Diener der Hohenpriester und Pharisäer mit Fackeln und Lampen und Waffen in Bewegung zu setzen. Das Aufgebot einer solchen Truppenmacht hätte auch schlecht gestimmt zu der Heimlichkeit, mit welcher die Hierarchen unter Benutzung der Stille und des Dunkels der Nacht und der Tücke des Verrates die Gefangennahme Jesu ins Werk gesetzt haben. Gedachte man doch zuerst überhaupt mit Rücksicht auf einen während des Festes zu fürchtenden Volksauflauf die Verhaftung Jesu bis auf die Zeit nach dem Feste zu verschieben (Mc 14, 2) und wurde man erst durch den Verrat des Judas zu einer früheren Ausführung des Planes bewogen (Mc 14, 10). Die Gefangennahme Jesu aber war durchaus und ausschliesslich das Werk der Synedristen und ihres Werkzeuges, des Verräters, und die römischen Soldaten traten erst in Thätigkeit, als das Urteil zu vollziehen war. „Nur bei der Verhöhnung und Hinrichtung des schon der römischen Macht Übergebenen sind Legionarsoldaten am Platz. Vorher wären diese den Juden nur mit Bewilligung des Procurators zu Gebote gestanden, und am wenigsten wäre bei solcher Verhaftung der θόρυβος Mc 14, 2 = Mt 26, 5 zu vermeiden gewesen" (Holtzmann, Handcomm. IV, 185). Die Angabe Mc 14, 43 ist daher einzig correct. Von der Teilnahme der Besatzung der Antonia an der Ver-

haftung Jesu ist also gänzlich abzusehen und die Beteiligung römischen Militärs bei den Vorbereitungen zur Hinrichtung Jesu und bei dieser selbst ist durch die Örtlichkeit, den Herodespalast, und die Anwesenheit des Procurators in demselben, ohne Weiteres gegeben. War doch der Palast zugleich die feste Zwingburg der Oberstadt, die als solche geradezu neben die Antonia gestellt wird, welche die gleiche Bedeutung für den Tempel hatte (Jos. ant. XV, 7. 8); daher wird der Palast von Josephus geradezu φρούριον genannt (b. j. II, 3, 2. 4, V, 5, 8 τῆς ἄνω πόλεως ἴδιον φρούριον ἦν τὰ Ἡρώδου βασίλεια). Darum hatte der Palast mit seinen drei grossen Türmen auch eine eigene, in kriegerischen Zeiten gewiss bedeutende, Besatzung, welche während der jüdischen Aufstände wiederholt in Action trat (b. j. II, 2, 2; 3, 1. 2; 17, 6. 8). Vielleicht liegt gerade in dieser Thatsache, dass der Palast des Procurators eine militärische Besatzung hatte, der Grund für die Benennung der αὐλή als πραιτώριον. Dieser Ausdruck bedeutet bekanntlich zunächst das Zelt des Oberbefehlshabers im römischen Lager, sodann den Palast, den der Präses oder Procurator einer Provinz bewohnte, welcher stets zugleich eine kleinere oder grössere Truppenmacht zu befehligen hatte. So heisst der Palast des Verres in Syrakus, der früher dem König Hiero gehörte, domus praetoria (Cic. Verr. II, 5, 12, 30), so wohnt der Procurator Judäas auch in Cäsarea ἐν τῷ πραιτωρίῳ Ἡρώδου (Act 23, 35), in dem Palaste, den Herodes für sich erbaut hatte. Überall finden wir aber auch den Procurator Judäas als Befehlshaber der Truppen, der Καισαρεῖς und Σεβαστηνοί, die aus Einheimischen rekrutiert werden. Auch in Cäsarea ist Pilatus von Truppen umgeben (Jos. b. j. II, 9, 2. 3). Die Wohnung des Procurators als Truppenchefs kann darum nach römischem Sprachgebrauch mit Recht als Prätorium bezeichnet werden.

Aber auch ohne den erläuternden Ausdruck ὅ ἐστι πραιτώριον passt die Bezeichnung αὐλή nicht auf die Antonia, die eine befestigte Burg war. Allerdings hatte das Innere der Antonia den Raum und die Anlage eines Palastes; Gemächer der verschiedensten Art, Säulenhallen, Bäder und geräumige Lagerplätze für Soldaten waren vorhanden, so dass sie Josephus, weil sie alles Erforderliche darbot, mit einer Stadt, wegen ihrer Pracht mit einem Königsschlosse vergleicht (b. j. V, 5, 8). Aber ihre Hauptbestimmung war doch, als Festung zu dienen und bei drohenden Aufständen den Tempelplatz rasch durch Militär zu besetzen, sie war, wie Josephus bündig sagt, das eigens für den Tempel bestimmte φρούριον, wie der Tempel selbst wieder als ein φρούριον für die Stadt gelten konnte. Ihr Hauptbestandteil war daher die Kaserne (Act 21, 37

u. s. w.) und ihre Bezeichnung lautet bei Josephus regelmässig nicht etwa αὐλή, sondern πύργος, πυργοειδής, φρούριον. Eine αὐλή dagegen ist der Palast des Hohenpriesters (Mc 14, 54) oder des Kaisers (βασιλική αὐλή Iren. bei Eus. h. e. V, 20, 5). Von Josephus wird (b. j. V, 5, 4) gerade der Palast des Herodes ἡ τοῦ βασιλέως αὐλή genannt. Im vierten Evangelium (10, 1. 16) heisst der Schafstall so, wobei die ursprüngliche Bedeutung als umfriedigter Ort hervortritt (vgl. 10, 1 ἀναβαίνων ἀλλαχόθεν). Nur ist zu beachten, dass in den Gleichnisreden Joh 10, 1—16 Hirte und Schafstall und Thüre des Schafstalles bildliche Bezeichnungen religiöser Gemeinschaften und ihrer Leiter sind, wie namentlich aus v. 16 deutlich hervorgeht. Die αὐλή bezeichnet daher im eigentlichen Sinne die betreffende religiöse Gemeinschaft, deren Leiter, guter oder böser, der ποιμήν ist.

Gegen die Beziehung von πραιτώριον auf den Herodespalast hat man Lc 23, 7 geltend gemacht, indem man aus dem Ausdrucke ἀνέπεμψεν schloss, dass der Palast des Herodes Antipas höher gelegen habe, als der Aufenthaltsort des Pilatus. In diesem Falle könnte Pilatus freilich nicht im Palaste des ersten Herodes gewohnt haben, da die Herodier während ihres Aufenthaltes in Jerusalem in dem tiefer nach dem Tyropöon zu gelegenen Palaste der Hasmonäer zu wohnen pflegten (Jos. b. j. II, 16, 3). Allein ἀναπέμπειν heisst nicht bloss an einen räumlich höher gelegenen Ort schicken, sondern auch an eine höhere Amtsstelle (Grimm s. v.) und wird daher z. B. vom Transporte Gefangener nach Rom gebraucht (Act 25, 21, Holtzmann, Handcomm. I, 1, 417; 2, 144). Lc 23, 11. 15 hat es die Bedeutung von „zurücksenden". Es ist also aus diesem Worte kein Anhaltspunkt dafür zu gewinnen, dass Pilatus in der Antonia und nicht in dem höher gelegenen Palaste des Herodes residiert habe.

In allen diesen Ausführungen haben wir absichtlich die Angaben des vierten Evangeliums (18, 28. 33; 19, 9) ausser Betracht gelassen, weil nach unserer Auffassung in allen diesen Angaben, in der ganzen Schilderung der Verhandlungen vor Pilatus u. s. w. keine Geschichte Jesu vorliegt, sondern die verhüllende und allegorisierende Composition des Verfassers auch hier wie in der ganzen Kreuzigungs- und Auferstehungsgeschichte ihre üppigen Blüten treibt. Ausführlich ist dies an einer andern Stelle zu zeigen, wenn die Herren Kritiker gestatten, den „verwegenen" Versuch zu Ende zu führen. Aber auch eine wörtliche und geschichtliche Auffassung des „johanneischen" Berichtes würde gleichfalls mit der Annahme unverträglich sein, dass Pilatus die Ver-

handlungen mit den Hierarchen und Synedristen in der Antonia geführt und dort auch das Todesurteil gesprochen habe. Abgesehen davon, dass es der Würde und auch dem aus der Geschichte bekannten Charakter des römischen Statthalters ganz unangemessen war, zwischen der Antonia und dem Tempelplatze hin und her zu gehen, im Innern des Prätoriums zu verschwinden und wieder zu der aufgeregten Versammlung hinauszugehen, wie dies Pilatus nach dem Berichte des Vierten gethan haben soll, so hat auch die Bemerkung 18, 28 keinen Sinn, wenn unter dem Prätorium die Antonia gemeint sein soll. War doch der Eintritt in die Burg den Juden und namentlich so aufgeregten Volksmassen, wie sie bei der Verurteilung Jesu erscheinen, gänzlich verschlossen; es stand ihnen gar nicht frei, die Antonia zu betreten, und die Furcht, sich dadurch zu verunreinigen, war völlig unbegründet. Auch Act 21, 27 ff. erscheint das Volk nur auf dem Tempelplatze und Paulus redet zu ihm von den Stufen aus (21, 40) und wird dann in die Kaserne gebracht. Über die Schwierigkeiten, welche in dem φαγεῖν τὸ πάσχα und somit in der Verschiedenheit des synoptischen und johanneischen Berichtes über den Todestag Jesu liegen, wollen wir gar nicht reden. Aber wie können die Juden das Betreten des Prätoriums aus Frucht vor levitischer Verunreinigung vermieden haben, wenn sie doch nach den Synoptikern unmittelbar mit Pilatus, also im Prätorium selbst, über den Tod Jesu und die Freigebung des Barabbas verhandeln? Haben sie sich auch zu verunreinigen gefürchtet, als sie den Pilatus in der Angelegenheit des Tempelschatzes bestürmten, als sie vor Gessius Florus erschienen, als sie in der Streitsache des Paulus vor dem Procurator Felix im Prätorium des Herodes in Cäsarea auftraten (Act. 24)? Gewiss haben im Umgange von Juden und Heiden und namentlich in Bezug auf die Tischgemeinschaft Schranken bestanden (Act 10, 28; Gal 2, 12 f.), aber gerade die Angabe des vierten Evangeliums, die Juden hätten aus Furcht vor Verunreinigung das Prätorium des Pilatus nicht betreten wollen, wird durch die ganze Geschichte und durch die Synoptiker selbst widerlegt. Diese Angabe gehört daher keineswegs zu den Beweisen für die Bekanntschaft des Evangelisten mit den Lebensbedingungen und Lebensgewohnheiten des jüdischen Volkes (O. Holtzmann das Joh. Ev. S. 188—191), sie gehört aber auch nicht zu den „offenbaren Missgriffen“ die er trotz dieser Vertrautheit begangen haben soll (a. a. O. S. 191—193), sondern sie gehört in das grosse Reich der geheimnisvollen Allegoristik, welches der Enthüllung harrt.

Wir haben darum doch wohl mit Recht auf die Verwendung der

„johanneischen“ Angaben in unserer Frage verzichtet. Wir bedürfen ihrer auch nicht, denn der Beweis ist aus den übrigen Instanzen erbracht, dass Jesus von Pilatus im Palaste des Herodes verhört, verurteilt und von hier aus zum Tode geführt worden ist. Dieses Ergebnis mag ja an sich eine Kleinigkeit sein, aber schliesslich darf nichts eine Kleinigkeit heissen, was einen sicheren und unzweifelhaften Beitrag zur Geschichte Jesu bedeutet. Auch die alte Kirche hat es nicht für eine Kleinigkeit erachtet, als sie den Pontius Pilatus in ihr Glaubensbekenntnis aufnahm.

[Abgeschlossen am 22. Januar 1902.]

Die Beziehungen der ältesten jüdischen Sibylle zur chaldäischen Sibylle und einige weitere Beobachtungen über den synkretistischen Charakter der spätjüdischen Litteratur.

Von W. Bousset in Göttingen.

Vor Jahresfrist stellte ich dem Herausgeber dieser Zeitschrift eine seit längerer Zeit fertig liegende Arbeit über die jüdische Sibylle zur Verfügung, und wir verabredeten, dass der Artikel im zweiten Jahrgang der Zeitschrift erscheinen sollte. Als ich nun in den letzten Tagen daran ging mein Versprechen zu erfüllen und den Artikel druckfertig zu machen, sah ich zu meiner Überraschung — und ich darf wohl auch sagen zu meiner Freude —, dass das, was ich über die Sibylle zu sagen hatte, im grossen und ganzen seit mehr als Jahresfrist bereits gesagt ist. In dem Artikel von J. Geffken über „die babylonische Sibylle" (Nachrichten der Göttinger Ges. der Wissensch. N. F. 1900, 88—102) fand ich durchweg eine mir überaus erfreuliche Bestätigung meiner Untersuchungen, um so erfreulicher, als die Untersuchungen auf beiden Seiten völlig unabhängig geführt waren. Trotzdem mir nach dem Erscheinen der Geffkenschen Arbeit von meinem Manuscript nur noch Fragmente und Trümmer übrig geblieben sind, möchte ich doch noch einmal auf dasselbe Thema zurückkommen. Ich möchte versuchen, der Geffkenschen Beweisführung hier und da noch einige Beobachtungen und Bemerkungen hinzuzufügen. Vor allem aber liegt mir daran, auf die prinzipielle Wichtigkeit und Tragweite der Resultate dieser Arbeit hinzuweisen und in noch anderen und weiteren Kreisen das bisher immer noch auf einen recht engen Kreis beschränkte Interesse an derartigen religionsgeschichtlichen Studien zu erwecken.

I.

Ich referiere zunächst kurz über die Untersuchung von Geffken und suche meine eignen Beobachtungen in das Referat einzuflechten. Die in Buch III der ganzen Sammlung enthaltene älsteste jüdische Sibylle sagt von sich selbst, dass sie aus dem assyrischen Babylon stamme und thörichter Weise die weiten Mauern dieser Stadt verlassend nach Griechenland gewandert sei. Dort habe man sie fälschlich die Erythraea genannt. III 809—811. Dieser Stolz der jüdischen Sibylle auf ihre babylonische Heimat berührt schon etwas merkwürdig. Wenn wir sehen, wie dieselbe Sibylle die Behauptung, dass Homer Lügen berichte und sich ihrer Materien und Worte bemächtigt habe, offenbar einer griechischen Sibylle, wahrscheinlich der Delphischen, entlehnt hat (III 414ff. vgl. dazu die Zusammenstellung der Parallelen in der hellenistischen Sibyllenüberlieferung in der Ausgabe von Rzach a. a. O.), so legt sich beinahe die Vermutung nahe, dass die Sibylle auch die Verse 809—811 einer fremden und zwar einer chaldäisch-hellenistischen Sibylle nachgeschrieben hat.

Nun aber finden wir in der griechischen Sibyllentradition Spuren einer unabhängigen Überlieferung von der hier postulierten chaldäischen Sibylle. Freilich wird die Sache noch nicht bis zur Evidenz klar, da die gesamte in Betracht kommende Überlieferung auch bereits unsre jüdische Sibylle kennt und die Notizen über eine ältere babylonische und unsere jüdische Sibylle durcheinanderwirft. Eine gewisse Ausnahme macht eine Notiz, mit welcher Geffken mit gutem Recht bei seiner Untersuchung einsetzt. Es ist dies die Bemerkung des Scholiasten zum Phaedrus 244B (s. den Text bei Alexandre, Oracula Sibyllina, II 425ff.). Hier wird von der ersten der zehn Sibyllen mit Namen Sambethe gesagt: Χαλδαίαν δέ φασιν αὐτὴν οἱ παλαιοὶ λόγοι, οἱ δὲ μᾶλλον Ἑβραίαν. Sie sei eine Tochter des Noah (vgl. Sib. III 827) und habe vom Turmbau geweissagt. Auch hier ist die Contamination der beiden postulierten Sibyllen bereits eingetreten. Aber man sieht doch noch, wie die Überlieferung schwankt; die verschiedenen Angaben über die eine Sibylle deuten auf das ursprüngliche Vorhandensein zweier Sibyllen, die in der Tradition verschmolzen sind. Die übrigen Notizen über die Sibyllenlitteratur bieten zahlreiche Belege für ähnliche Verschiebungen der Tradition.

Auch der Name dieser Sibylle fällt auf. Sie wird hier und in den verwandten Quellen, der anonymen Vorrede zu den Sibyllen, dem von Buresch (Klaros S. 120f.) herausgegebenen Anonymus § 75 und dem

Lexikon des Suidas[1], Sambethe, bei Pausanias (X 12, 9 s. u.) Sabbe genannt. Schürer hat über diesen Namen gehandelt[2] und bewiesen, dass Sabbe, Sambethe der Name eines chaldäischen Propheten gewesen sei. Spuren eines chaldäischen Sambethekults haben Schulze[3] und Ziebarth[4] nachgewiesen. Wir stehen mit diesem aus der jüdischen Überlieferung und den Aussagen der jüdischen Sibylle nicht zu belegenden Namen, auf dem Boden einer selbständigen und zwar babylonischen Überlieferung.[5]

Noch deutlicher werden wir dorthin gewiesen durch eine weitere verwandte Notiz, die wir über die babylonische Sibylle bei Pausanias X, 12, 9 und der Cohortatio Ps. Justins (Apollinaris v. Laodicea?) c. 37 finden. Pausanias nennt die Sibylle die Tochter des Berossus und der Erymanthe, ebenso heisst sie bei Ps. Justin eine Tochter des „Berossus, des babylonischen Geschichtsschreibers". Wahrscheinlich liegt allerdings in dieser merkwürdigen Überlieferung ein Missverständnis vor. Moses von Khorene spricht in einem weiter unten zu besprechenden Zusammenhang nur von einer Berossianischen Sibylle. Aus der Bezeichnung Σίβυλλα Βηρώϲϲου konnte leicht durch ein Missverständnis die Überlieferung von der Tochter des Berossus entstehen. Jedenfalls aber stand die hier genannte Sibylle nach der Tradition in irgend einer Beziehung zu Berossus. Wer hätte aber jemals eine jüdische Sibylle zu dem berühmten und im Zeitalter des Hellenismus überall bekannten Chaldäer Berossus in Beziehung setzen können! Es kann hier nur an die chaldäische Doppelgängerin unserer jüdischen Sibylle gedacht werden.[6]

Freilich ist in der gesamten hier nicht vollzählig aufgeführten Litteratur die Sibylle immer wieder eine Tochter Noahs genannt worden. Hier liegt jedenfalls der Einfluss jüdischer Tradition vor. Aber sollte nicht hier die jüdische Tradition eine ältere babylonische verdrängt

---

[1] Vgl. die Zusammenstellung bei Alexandre Oracula Sibyllina II. 424 ff. Diese sonst von Lactanz, Div. Inst. I 6 (Varro) abhängigen Zeugen schöpfen hier aus einer andern Quelle.

[2] Theol. Abhandl. Weizsäcker gewidmet. E. Schürer, die Propheten Isabel v. Thyatira 47—55, Gesch. des jüd. Volkes III 3 429. Anm. 119.

[3] Ztschr. f. vergl. Sprachforschung Bd. 33. 1895 366—386.

[4] Das griechische Vereinswesen 1896. S. 61.

[5] Für die Identification der jüdischen und chaldäischen Sibylle vergleiche auch den Anonymus bei Cramer, Anecdota Parisina I 332 ff.

[6] Die zu Sib. III 815 versuchte Conjectur, statt Γνωϲτοῖο: Βηρώϲϲοιο zu lesen, ist auf keinen Fall anzunehmen. Denn die Sibylle lehnt ja in diesem Zusammenhang, obwohl sie sich mit Stolz Babylonierin nennt, die Beziehung zu dem Γνωϲτόϲ als einen verderblichen Wahn ab. In dem Γνωϲτόϲ darf man also nicht den Berossus suchen. Eher könnte man nach Vergil, Aen. VI 36 καὶ Γλαύκοιο lesen (cf. Rzach).

haben? Wie, wenn auch die babylonische Sibylle eine Tochter des babylonischen Noah-Xisuthros gewesen wäre?[1] Moses von Khorene beginnt seinen Bericht, den er aus der Sibylle schöpfte, mit einer Erwähnung der Zeiten des Xisuthros.

Nunmehr führt Geffken den eigentlich entscheidenden Beweis.[2] Nach der Tradition soll die in Frage kommende Sibylle von dem Turmbau geweissagt haben. Diese Weissagung findet sich in unsrer jüdischen Sibylle III 97 ff. Hier scheint auf den ersten Blick alles ganz einfach zu sein. Der Schluss scheint sich aufzudrängen, dass hier eine Notiz über unsre jüdische Sibylle auf die babylonische übertragen sei. Aber dieser Schluss ist falsch. Denn die betreffende Weissagung vom Turmbau ist uns auch in einer von Sib. III unabhängigen Tradition aufbewahrt, und trägt hier polytheistischen Charakter.

Der Schriftsteller, der uns das kostbare Fragment erhalten hat, ist Alexander Polyhistor,[3] oder eigentlich dessen Excerptor Eusebius. In dem Excerpt des Eusebius findet sich nun in dem Sibyllencitat aus Alexander folgender Satz: τοῦ δὲ θεοῦ ἀνέμους ἐμφυσήσαντος ἀνατρέψαι αὐτούς[4] (sc. die Erbauer des Turmes). Mit völligem Recht stellt Geffken fest, dass an dieser Stelle Eusebius zwar nicht zu corrigieren sei, dass aber Alexander so nicht geschrieben haben können, wie Eusebius seinen Text überlieferte. Es sei zu lesen: τοὺς δὲ θεοὺς ἀνέμους ἐμφυσήσαντας ἀνατρέψαι αὐτούς. — Und für die Berechtigung dieser Conjectur lässt sich nun noch ein unumstösslicher Beweis führen. Es treten noch zwei weitere Zeugen an diesem Punkte hinzu. Josephus, Antiq. I 118 bringt ebenfalls das Sibyllencitat mit dem Satz: οἱ δὲ θεοὶ ἀνέμους ἐπιπέμψαντες ἀνέτρεψαν τὸν πύργον καὶ ἰδίαν ἑκάστῳ φωνὴν ἔδωκαν. Und

[1] Sib. III 827 wird die Sibylle als Schwiegertochter (νύμφη) des Flutmenschen bezeichnet. Der jüdische Schriftsteller musste hier ändern. Töchter des Noah kennt die Genesis nicht, wohl aber setzt ihr Bericht die Frauen seiner Söhne voraus. In der Bezeichnung Tochter des Noah in der Überlieferung hat sich also eine ältere und gegen Sib. III selbständige Tradition erhalten.

[2] Es soll auch hier noch einmal hervorgehoben werden, dass auf vieles von dem im folgenden Erörterten bereits Gruppe (die griechischen Kulte und Mythen 678 ff.) hingewiesen hat. Er hat, wie mir scheint, die vielen richtigen und scharfsinnigen Beobachtungen nur mit manchen unhaltbaren Vermutungen belastet. Hingegen bewegen sich die Ausführungen von Alexandre, Oracula Sibyllina II 82—87, Bouché-Leclerc, Hist. de la divination II 192 ff., E Maass, de Sibyll. indicibus Greifswald 1879, in einer verkehrten Richtung. — Richtige Andeutungen bei Schürer, Geschichte III3 426.

[3] Er schrieb sein Werk wahrscheinlich 40 a Chr. vgl. Marx, die vierte Ekloge Vergils N. Jahrbücher f. klass. Philol. 1898. S. 122.

[4] Syncellus ed. Bonn 80, 19 (cf. Cyrill., contra Julianum I 9) vgl. die armenische Übersetzung der Chronik ed. Schoene I 23.

bei Abydenos, einem seiner Zeit und seinen litterarischen Beziehungen nach noch immer nicht festgelegten[1] Schriftsteller, lautet der Satz[2]: καὶ τοὺς ἀνέμους θεοῖσι βωθέοντας ἀνατρέψαι . . . τὸ μηχάνημα . . . Von diesen beiden Zeugen ist nun Josephus aller Wahrscheinlichkeit nach von Alexander abhängig. Er tritt also einfach als Textzeuge für den Text Alexanders ein. Über Abydenus gehen die Ansichten auseinander. Er ist aber in jedem Fall ein wertvoller Zeuge. Hat auch er aus Alexanders Bericht geschöpft, dann gilt dasselbe von ihm wie von Josephus. Ist er gegenüber A. selbständig, so steigt der Wert seines Zeugnisses für eine von der Genesis und der jüdischen Tradition unabhängige Überlieferung der Turmbausage.

Geffken entscheidet sich auf Grund der Ausführungen von Schwartz (in Pauly-Wissowas Real. Enc. III 315) für die erste Alternative. Ich habe hier noch meine Bedenken. Als Hauptbeweis der Abhängigkeit des Abydenus von Alexander gilt der Umstand, dass bei beiden Schriftstellern jene merkwürdige Verbindung der Darstellung des Berossusberichtes aus der Urzeit mit unserm vom Turmbau handelnden Sibyllencitat vorliegt. Aber es scheint mir doch nicht unmöglich, anzunehmen, dass das fragliche Sibyllencitat, das sowohl Alexander wie Abydenus bringen, ihnen beiden schon im Zusammenhang des Berossus vorgelegen hätte.[3] Grosse Schwierigkeiten stellen sich dieser Vermutung entgegen. Kann Berossus, der unter Antiochus I[4] schrieb, bereits eine chaldäische Sibylle citiert haben? Der Prozess der Hellenisierung des Orients müsste dann als ein ungemein rascher vorgestellt werden. Aber unmöglich scheint mir diese Annahme nicht. Ja wir werden nachher noch einen gewissen Anhalt für die Annahme gewinnen, dass die chaldäische Sibylle, schon bald nach dem Tode Alexanders geschrieben sei. Dann kann B. sie bereits benutzt haben. Und wenn er sonst auch Quellen ersten Ranges ausgeschöpft hat, so ist es doch nicht unmöglich, dass er vorübergehend auch einmal eine secundäre Quelle, wie diese Sibylle, benutzte. Für das Rätsel, wie die Sibylle zur Bezeichnung der Sibylla Berossiana gekommen wäre, böte sich hier mit dieser Annahme die beste Lösung. Und ausserdem weisen viele Einzelheiten darauf hin, dass Abydenus nicht aus Alexander, sondern direct aus Berossus geschöpft hat. Gelzer[5], der in seiner eindringenden Untersuchung den Abydenus von Alexander abhängig sein lässt, zählt doch seinerseits bereits bei der[6] chaldäischen Urgeschichte eine Reihe bemerkenswerter Stellen auf, an denen der Bericht des (Berossus-) Abydenus-Eusebius trotz starker Kürzungen besser ist, als der des (Berossus-) Alexander-Eusebius[6]. So hat uns Abydenus für den chaldäischen Flutmann die interessante Namensform

---

[1] Auch dass Abydenus in seiner Darstellung von Agrippa Castor abhängig sei, scheint mir Gelzer, Julius Afrikanus II 1, 32f. nicht unzweifelhaft bewiesen zu haben.

[2] Bei Eusebius, Praep. Ev. IX 14.

[3] Die Vermutung wurde von keinem geringeren als Gutschmid, Beitr. z. Gesch. d. Orients 1858. S. 49, dann brieflich von Freudenthal bei Maass l. c. 15 ausgesprochen.

[4] Tatian, Oratio adv. Graecos c. 36.

[5] Gelzer, Julius Afrikanus II 1. 27, vgl. Gutschmid, Beitr. z. Gesch. d. Orients. 1858 S. 49f. Schürer III3 439. Anm. 138.

[6] Die Abydenusfragmente bei Müller, Fragm. Hist. Graec. IV 280—285, die Berossus-Fragmente ib. II 506ff.

Σίσιθρος bewahrt, die viel besser mit dem Keilschriftlichen Hasis-atra[1] übereinstimmt, als der Xisuthros des Alexander. Ebenso kannte Abydenus die Existenz eines doppelten Sippar (Sippar des Schamasch und der Anaita), wenn er die die Wissenschaft der ersten Menschen enthaltenden Schriften vor der Flut ἐν Ἡλίου πόλει τῇ ἐν Σιππάροισιν geborgen werden lässt, etc. Auch in der assyrischen Königsliste von Senacherib an stimmt Abydenus genau mit Ausnahme einer wie es scheint fehlerhaften Überlieferung[2] mit der jetzt festgestellten assyrischen Königsliste überein. Dagegen ist in dem Berichte des Alexander bei Eusebius eitel Verwirrung. Abydenus kennt, während die sonstige Überlieferung fast einstimmig den Assurbanipal als letzten König nennt, den Sohn des Sardanapal, Sarakus (Assurukin 626—606). Auch von der Vernichtung der assyrischen Herrschaft durch die verbündete babylonische und medische Macht hat Abydenus allein einen klaren Bericht. Müller, Fragm. Hist. Graec. II 505 urteilt hier bei Besprechung der Alexanderfragmente: „ipsa historia ex Abydeno refingenda". In dem Bericht endlich, den Abydenus bei Eusebius, Pr. Ev. IX 41 und Chronik ed. Schoene I 41 bringt, hat dieser wieder eine chaldäische Überlieferung über eine Weissagung Nebukadnezars vom Untergang des babylonischen Reiches eingeschoben, die bereits der Apokalyptiker Daniel in seiner Erzählung vom Traum Nebukadnezars[3] voraussetzt und benutzt, und die nach den Excerpten des Josephus, c. Apion I 145 ff. aus Berossus allerdings kaum aus letzterem stammen kann. Abydenus stand also noch echte chaldäische Überlieferung zur Verfügung.

Gegenüber diesem Thatbestand nun kann man sich nicht darauf zurückziehen, dass wir den Alexander Polyhistor ja nicht mehr selbst, sondern in der Überlieferung des Eusebius haben, und dass Abydenus aus dem echten Alexander ausgeschrieben habe. Denn wie will man sich dann erkären, dass derselbe Eusebius den Alexander so schlecht, den Abydenus so gut weitergegeben habe! Es ergiebt sich vielmehr, dass Alexander Polyhistor den Berossus sehr ungenau ausgeschrieben, Abydenus uns denselben treu bewahrt hat. Auch handelt es sich nicht allein um etwa durch Abschreiber angerichtete Verwirrungen in der Überlieferuug von Namen etc., sondern thatsächlich liegen Excerpte von verschiedenem Werte vor. Mit Gelzer annehmen, dass Abydenus neben Alexanders Auszügen aus Berossus noch chaldäische Quellen benutze, dagegen den Berossus nicht gekannt habe (l. c. 29), heisst die Verkehrtheiten, Ungenauigkeiten und Thorheiten des Alexander dem Berossus in die Schuhe schieben. Es bleibt das wahrscheinlichste, dass Abydenus den Berossus selbst kannte und ihn excerpierte. Damit wird es aber zugleich nicht unwahrscheinlich, dass A., dem nicht nur Berossus, sondern auch sonst echte chaldäische Tradition zugänglich war, auch nur nebenbei das Werk Alexanders benutzt haben sollte.

Was wir nun auch über Abydenus urteilen mögen, am Hauptresultat wird nichts geändert. Mit Sicherheit lässt sich nachweisen, dass Alexander Polyhistor ein Stück einer über den Turmbau weissagenden heid-

[1] Der gewöhnliche Name des Flutmenschen ist Ṣît-napištim (der gerettete). Daneben kommt der Name Atrahasis oder Hasisatra=Xisuthros, besser Sisithros vor. Usener, Sintflutsagen 15.

[2] Auf Senacherib folgte nach A. Nergal. Dieser soll von seinem Sohne Adramelus getötet sein. Dieser wieder von seinem Bruder Axerdes. Die Namen sind richtig aber in Wahrheit töteten die Söhne des Senacherib: Nergal und Adarmalik ihren Vater und wurden von ihrem Bruder Assarhaddon zur Flucht gezwungen.

[3] E. Schrader, Die Sage vom Wahnsinn Nebukadnezars Jahrb. f. Prot. Theol. 1881. 618—629.

nischen Sibylle uns erhalten hat. Die Annahme, dass Alexander erst durch Umarbeitung von Sib. III den heidnischen Charakter in diese hineingebracht habe, ist wie Geffken mit Recht hervorhebt, ganz und gar unhaltbar, da A. sonst überall den Charakter seiner jüdischen Quellen vollkommen intact gelassen hat.

Nunmehr werden auch die geringfügigen Varianten der Erzählung der Sibylle vom Turmbau bedeutsam. So stammt der Zug, dass der Turm durch Winde zerstört sei, nicht aus der Genesis. — Auch zeigt die spätere jüdische Tradition manche Varianten der Turmbausage, die unter dem Gesichtspunkte eines Einströmens fremder Tradition in die Genesisüberlieferung ein weit grösseres Interesse als bisher gewinnen (s. u.).

So ist es klar, dass die Sibylle die vom Turmbau handelnde Weissagung mit leichter Änderung der chaldäischen Sibylle entlehnt hat. Werden wir noch weitere Spuren der Chaldäerin in jenem Zusammenhange nachweisen können?

Alexander berichtet, dass die Sibylle nach der Flut auch von Titan und Prometheus berichtet habe, Abydenus erzählte in demselben Zusammenhang von Titan und Kronos. Unsere Sibylle aber fährt nach dem Bericht über den Turmbau fort: „Damals entstand das zehnte Geschlecht der sterblichen Menschen, seitdem die Sintflut über die früheren Menschen gekommen war. Und es herrschten Kronos, Titan und Japetos“.[1] Und das in der Sibylle hier folgende Stück III 110—155 trägt einen so specifisch heidnischen und, wie Geffken richtig hervorhebt, der sonstigen Stimmung der Sibylle gegenüber dem Heidentum fremden Charakter, dass wir, auch wenn wir alles vorher erörterte nicht wüssten, dieses Stück als eine Entlehnung aus fremder Quelle betrachten müssten. — Ein überraschend getreues Pendant zu dieser euemeristisch gefärbten Erzählung von den alten Götterkämpfen bietet aus Ennius (also indirect aus Euemeros) schöpfend übrigens Lactantius, Div. Inst. I 13. 14. Neu ist in der Sibylle fast nur die Einführung des Japetos. Man könnte meinen, Japetos sei von dem jüdischen Verfasser wegen der Ähnlichkeit des Namens mit dem Japhets eingefügt. Allein geistvoll macht Geffken darauf aufmerksam, dass Japetos hier als Vater des Prometheus genannt werde, von dem nach Alexander die Sibylle im weiteren Verlauf erzählt habe.

---

[1] Da Prometheus von der jüdischen Sibylle nicht genannt wird, so kann hier unsre Sibylle nicht die Quelle Alexanders gewesen sein.

Es kommt hinzu, dass Moses von Khorene[1] aus seiner „geliebten und im Vergleich mit den übrigen wahreren" Sibylle dieselbe Erzählung mit so manchen eigentümlichen Zügen bringt, dass Geffken m. E. mit Recht annimmt, sein Bericht sei nicht aus unsrer Sibylle geschöpft, sondern vielmehr noch direct der chaldäischen Sibylle selbst entlehnt. Einen Zug der Erzählung hat Geffken dabei nicht berücksichtigt und in seiner Bedeutung gewürdigt. An Stelle des Kronos ist hier „Zrwan" getreten. Moses selbst deutet den Zrwan falsch auf Zoroaster, ein Beweis, dass er diese Veränderung an der Sibylle nicht vorgenommen hat. Zrwan ist ein der späteren nach-awestischen persischen Theologie und Speculation geläufiger Begriff: Eine göttliche Hypostase der Ormuzd und Ahriman übergeordneten unendlichen Zeit, der „Aeon" der Mithrasmysterien. Zrwan konnte in späterer Zeit gerade mit Kronos identificiert werden, weil dieser in der späteren griechischen Theologie mit Χρόνος gleichgesetzt wurde.[2] Nun beweist die Gleichung Zrwan-Kronos, dass die Sibyllenquelle, wie sie dem armenischen Geschichtsschreiber vorlag, eine Überarbeitung auf dem Boden eranischen[3] Religionsgebietes erfahren hat. Es ist aber schwer denkbar, dass die eranische Überlieferung sich einer Weissagung bemächtigt haben sollte, die von einem Juden in Alexandrien geschrieben war, und deren Einfluss auf die Weltlitteratur nur gering gewesen sein kann. Das Rätsel löst sich durch die Annahme, dass die chaldäische Sibylle durch eine eranische Überlieferung hindurchgegangen ist. Denn Babylon gehört in späterer Zeit zum Gebiet der eranischen Religion.

Kehren wir nun wieder zu unsrer jüdischen Sibylle zurück und zu der Frage, ob sich nicht noch mehr Spuren der chaldäischen Sibylle in ihr enthalten haben. Sie finden sich in der That und sind noch dazu religionsgeschichtlich von höchstem Interesse. Unsere jüdische Sibylle ist bekanntlich ein Fragment, dessen Anfang herausgebrochen ist. Vor der Turmbausage muss ein Bericht über die Sintflut gestanden haben.

---

[1] Historia Armeniaca ed. Whiston 1736 I 5 pag. 16.

[2] Athenagoras πρεσβεία c. 22 führt diese Allegorie nicht auf die Stoa, sondern auf andere allegorisierende Theologen, offenbar die Orphiker zurück. Ob die eranische Zrwanspeculation oder die orphische Chronostheologie älter ist, wage ich nicht zu entscheiden. Eine gegenseitige Berührung liegt sicher vor.

[3] Auch sonst ist nachzuweisen, dass die armenische Volksüberlieferung, die Moses des öfteren verwertet, durch eranischen Einfluss hindurchgegangen ist. Die bekannte Sage von der Besiegung des Zoroaster durch Semiramis (Ktesias) hat bei ihm einen Anhang bekommen, durch welchen die Sachlage zu Gunsten des Zoroaster verkehrt ist (vgl. Hist. Arm. ed. Whiston I 16, p. 47).

Aller Wahrscheinlichkeit nach ist der Flutbericht uns nun Sib. I 125 ff. erhalten, und sind die beiden ersten Sibyllenbücher als eine starke Erweiterung des verlorenen Anfanges des dritten anzusehen.

Überzeugend hat nun Geffken in diesem also ursprünglich zur alten jüdischen Sibylle gehörenden Flutbericht directe Spuren des alten babylonischen Flutberichtes nachgewiesen. Die erste directe Berührung über die Genesis hinaus findet Geffken in der Episode von der Aussendung der Vögel. Mir war diese Berührung bereits vor Geffkens Aufsatz bekannt, und ich halte sie für noch beweisender und durchschlagender, als Geffken, der nur kurz bei ihr verweilt. Im Flutbericht der Genesis steht nämlich der zuerst ausgesandte Rabe, der hin- und herfliegt bis die Flut sich verlaufen hat, vollständig zwecklos im Zusammenhang der Erzählung. Dagegen steht der Rabe im babylonischen Flutbericht als letzter (dritter) in der Reihe. Dass er nicht zurückkehrt, zeigt an, dass die Flut sich verlaufen hat. Genau an der Stelle des babylonischen Berichts steht nun der Rabe, deutlich im Gegensatz zu der Taube als schwarzgefiederter Vogel bezeichnet, in der Sibylle I 254 f. Es kommt noch eine Kleinigkeit hinzu. Im babylonischen Bericht wird erzählt, dass der zu zweit ausgesandte Vogel mit Füssen, die von Lehm beschmutzt waren, wiederkehrte. Dieser Zug ist in der Sibylle zwar durch den Ölzweig der Genesis verdrängt. Aber stehen geblieben ist doch der charakteristische Zug, dass die zweite Taube auf feuchtem Gefilde ein wenig ausgeruht habe.[1] — Es kann kein Zweifel sein, dass hier directe Berührungen mit dem babylonischen Flutbericht vorliegen.

Ferner vergleicht Geffken die Sib. I 230 ff. geschilderte Scene, wie Noah, nachdem Gott der Flut Einhalt gethan, die Decke der Arche emporhebt und nun bebend über die verwüstete Erde voll von Toten schaut, mit dem fast gleichlautenden Bericht des Flutepos. Auch hier ist die Anlehnung an den letzteren ganz evident.

Ich füge noch hinzu, dass wie im babylonischen Flutbericht der Flutmensch durch eine göttliche Stimme von seinen Genossen abgerufen wird, um hinfort bei den Göttern zu leben, so hier (I 267) eine göttliche Stimme vom Himmel dem Noah befiehlt die Arche zu verlassen.

Diese Berührung von Sib. I mit dem babylonischen Flutbericht erklärt sich kaum anders als durch die von Geffken empfohlene Annahme, dass hier eine chaldäische Sibylle das Muster der jüdischen gewesen ist.

---

[1] Diesen Zug des babylonischen Flutberichts hat Josephus noch getreuer bewahrt. Ant. I 92 „ἐπανελθούϲηϲ δὲ πεπηλωμένηϲ ἅμα καὶ θαλλὸν ἐλαίαϲ κομιζούϲηϲ“.

Somit, glaube ich, hat Geffken seine These von der Existenz einer babylonischen Sibylle und ihrer Benutzung durch unsere jüdische Sibylle erwiesen. Ich möchte an einem Punkte seine Ausführungen noch ergänzen, möchte aber vorher betonen, dass wenn die folgenden Combinationen nun unsicherer erscheinen sollten, doch das bisher festgelegte ganz unabhängig von diesen weiteren Folgerungen dasteht.

Geffken lehnt es gleich im Anfang seiner Untersuchung ab, auf eine interessante weitere Combination einzugehen, zu der uns ein Bericht des Anonymus veranlassen könnte, der etwa im sechsten Jahrhundert das Prooemium zu dem jüdisch-christlichen Sibyllenbuch geschrieben hat.

Der Bericht lautet: „Die erste (Sibylle) ist die chaldäische, auch die persische, die mit ihrem Eigennamen Sambethe heisst aus dem Geschlecht des seligen Noah, welche die Geschicke Alexander des Grossen geweissagt haben soll, die Nikanor, der das Leben Alexanders schrieb, erwähnt hat“.[1] Beinahe genau dieselbe Notiz bringt Suidas in seinem Lexikon. Der Scholiast zu Platos Phaedrus hat zwar nicht die Identification der babylonischen mit der persischen Sibylle, aber er berichtet ebenfalls von der Weissagung über Alexander den Grossen und bringt in diesem Zusammenhang auch das Zeugnis des Nikanor. Nun hat allerdings die Stelle, welche man als die gemeinsame Quelle dieser drei Berichterstatter gewöhnlich annimmt, der aus Varro geschöpfte Bericht des Lactanz (Div. Inst. I 6), diese Combination der persischen Alexandersibylle mit der babylonischen nicht. Sie kennt die babylonische Sibylle überhaupt nicht und erwähnt (als erste) nur die persische Alexandersibylle. Es wäre also möglich, dass hier eine wertlose Combination eines späteren Compilators vorläge.

Immerhin haben jene drei Zeugen (Anonymus, Platoscholiast, Suidas) auch sonst gute Notizen über Lactantius (Varro) hinaus bewahrt. Vor allem haben sie uns eben die Kunde von der Sambethe erhalten (s. o.). Sie kennen den Namen der samischen Sibylle Phyto und den der Kumäischen Taraxandra; unter Berufung auf Vergil[2] nennen sie die Cumaea

---

[1] Bei Alexandre l. c. 426 ff. sind die Texte nebeneinandergestellt. — Der Erwähnung wert sind in diesem Zusammenhang noch zwei Notizen des Strabo, die ebenfalls eine Alexandersibylle erwähnen. XVII 1, 43 p. 814. περὶ δὲ τῆς εὐγενείας (sc. 'Αλεξ.) καὶ τὴν 'Ερυθραίαν 'Αθηναΐδα φησὶν ἀνειπεῖν· καὶ γὰρ ταύτην ὁμοίαν γενέσθαι τῇ παλαιᾷ Σιβύλλῃ τῇ 'Ερυθρείᾳ, cf. XIV 34 p. 645 κατ' 'Αλέξανδρον δὲ ἄλλη ἦν . . . καλουμένη 'Αθηναΐς. Mit der chaldäischen Sibylle wird die Athenerin kaum zusammenhängen.

[2] Suidas hat die letzteren Notizen nicht.

6. 2. 1902.

Tochter der Deiphobe und des Glaukos, sie bemerken zur kimmerischen Sibylle: ἧς υἱὸς ἐγένετο Εὔανδρος ὁ τὸ ἐν Ῥώμῃ τοῦ Πανὸς ἱερὸν τὸ καλούμενον Λουπερκάλιον κτίσας. Sie wissen, dass die Hellespontische Sibylle nach Heraklides Pontikus zur Zeit Solons und des Kyros lebte.

Als vierter Zeuge gesellt sich zu ihnen der von Buresch im „Klaros" herausgegebene Anonymus (§ 75. S. 120f.) aus dem fünften Jahrhundert. Auch bei diesem finden sich fast sämtliche Zusätze. Der uns vor allem interessierende lautet: „Die erste Sibylle ist die chaldäische, die persische, deren Eigenname Sambethe war." Und es ist immerhin bemerkenswert, dass dieser Anonymus die Nachricht, dass die Sibylle die Tochter Noahs gewesen sei, nicht bringt. — Endlich scheint bereits Clemens Alexandrinus dieselbe Quelle vorauszusetzen. Denn er hat Strom. I 21, 108 die erwähnte Notiz über die kimmerische Sibylle, und nennt Strom. I 21, 132 die Phyto neben der Taraxandra, während er freilich von der chaldäisch-persischen Sibylle nichts berichtet.

Alle diese Zeugen mögen also doch auf eine ältere Nebenquelle, neben Varro (Lactanz) zurückgehen. Denn dass sie den Varro besser ausgeschrieben als Lactanz, ist freilich, wie die teilweise Anlehnung der Ausführungen an Vergil beweist, nicht anzunehmen. In dieser gemeinsamen Quelle war dann die Identification zwischen der (persischen) Alexandersibylle und der chaldäischen vollzogen. Zu Gunsten dieser Combination kann man nun zunächst ins Feld führen, dass in der griechischen Überlieferung die Bezeichnungen „chaldäisch-babylonisch" und „persisch" thatsächlich vielfach in einander fliessen. Besonders auffällig liegt dieser Thatbestand in der griechischen Überlieferung von dem persischen Religionsstifter Zoroaster vor, der hier bald zum Assyrer bald zum Babylonier wird. Wenn es heisst, dass die persische Sibylle von Alexander geweissagt habe, so findet sich auf der andern Seite die Angabe, dass die Chaldäer Alexander den Grossen und seine Nachfolger geweissagt haben. (Diodor II 31, 2).

Wir könnten aber auch vielleicht noch einen directen Beweis für die Richtigkeit der umstrittenen Angabe führen. Wie nun, wenn unsre aus der babylonischen schöpfende jüdische Sibylle jene mehrfach erwähnte Weissagung auf Alexander den Grossen noch erhalten hätte?

Wir stellen also die Frage: Sollten sich vielleicht auch noch Spuren jener sibyllinischen Alexanderweissagung in den uns erhaltenen jüdisch-christlichen Sibyllen finden? Wenn wir zunächst die älteste Sibylle ins Auge fassen (III 98 ff.), so findet sich in ihrem zweiten Ab-

schnitt unter einem Haufen zusammengetragener Weissagungen auch eine Alexanderweissagung 381 ff.:[1]

ἀλλὰ Μακεδονίη βαρὺ τέξεται Ἀσίδι πῆμα,
Εὐρώπης δὲ μέγιστον ἀνασταχυώσεται ἄλγος
ἐκ γενεῆς Κρονίδαο νόθον (?) δούλων (?)[2] τε γενέθλης.
κείνη καὶ Βαβυλῶνα πόλιν δεδομήσετ' ἐρυμνὴν
καὶ πάσης ὁπόσης ἐπιδέρκεται ἥλιος γαίης,
δεσπότις αὐδηθεῖσα κακαῖς ἄτῃσιν ὀλεῖται
οὔνομ' ἐν ὀψιγόνοισι πολυπλάγκτοισιν ἔχουσα.[3]

Hier liegt eine Alexander-Weissagung thatsächlich vor. Ob freilich eine chaldäisch hellenistische Sibylle in diesen scharfen Wendungen von Alexander zu weissagen gewagt habe, bleibt zum mindesten fraglich. Es kann aber m. E. ferner die Vermutung gewagt werden, dass auch in dem folgenden Fragment ebenfalls eine Alexanderweissagung uns erhalten ist. Die vielfach ausgelegten und besprochenen Verse lauten 388 ff.:

ἥξει καί ποτ' ἄπυστος[4] ἐς Ἀσίδος ὄλβιον οὖδας
ἀνὴρ πορφυρέην λώπην ἐπιειμένος ὤμοις
ἄγριος ἀλλοδίκης φλογόεις· ἤγειρε δὲ τοῦτον[5]
πρόσθε κεραυνὸς φῶτα[6]. κακὸν δ' Ἀσίη ζυγὸν ἕξει
πᾶσα· πολὺν δὲ χθὼν πίεται φόνον ὀμβρηθεῖσα.
ἀλλὰ καὶ ὣς πανάϊστον ἄνακτ' Ἀίδης[7] ὀλοθρεύσει[8].
ὧν δή περ γενεὴν αὐτὸς θέλει ἐξαπολέσσαι
ἐκ τῶν δὴ γενεῆς κείνου γένος ἐξαπολεῖται
ῥίζαν ἴαν ἀναδούς, ἥνπερ κόψει βροτολοιγός.

Die Mehrzahl der Ausleger hat sich gewöhnt, in diesen Versen Antiochus Epiphanes wiederzufinden. Man kann jedoch kaum behaupten, dass die Schilderung sehr gut auf ihn passte. Dass er plötzlich nach Asien gekommen, würde noch allenfalls zutreffen. Aber wenn die Erscheinung des „Plötzlichkommenden“ nun ins übermenschliche gezeichnet ist, wenn es von ihm heisst, dass ein Blitzstrahl ihn ins Dasein rief, wenn er ein übles Joch für ganz Asien bringt und die ganze Erde bei seinem Erscheinen „Mordblut trinkt“, so will das doch alles nicht recht auf Antiochus passen. Diese übermenschliche Bedeutung hatte Antiochus

---

[1] Ich habe in den folgenden Citaten den Text von Rzach benutzt, doch die meisten von dessen oft unnötigen Correcturen nicht aufgenommen. [2] Cod. νόθον δοῦλον. Die Herausgeber verändern mannigfach, δούλων wird man wohl jedenfalls lesen müssen, wenn ein Sinn herauskommen soll. [3] Vgl. Sibyll. IX 197—205. [4] Cod. ἄπιστ' ἐξ· ἄπιστόν τ' ἐξ. [5] So corrigiert Rzach (nach ihm Blass). Cod. γὰρ αὐτόν. [6] Rzachs Correctur κεραύνιος ἄνδρα erscheint überflüssig. [7] Rzach; cod. ἄπαντ' ἀίδης. — ἄπαντα ἴδης. [8] Rzach; cod. θεραπεύσει(η).

doch höchstens für die Juden und Palästina, aber diese und deren Unterdrückung werden in diesem Zusammenhang mit keiner Silbe erwähnt. Dagegen passt in dieser Weissagung alles auf Alexander den Grossen. Er erschien unerwartet auf dem glücklichen Boden von Asien. Wenn er als wild-flammend, den Mantel um die Schultern geworfen geschildert wird, so erinnert das stark an die bildlichen Darstellungen Alexanders in der Diadochenzeit, auf denen er in der Maske des Herakles mit Löwenmähne und Fell[1] (und Keule) erscheint.[2] In den Worten: Es erweckte diesen Mann der Blitzstrahl (Blass), haben wir sicher eine Andeutung auf Alexanders göttliche Abstammung zu erblicken. Er legte in der That Asien sein Joch auf und tränkte die Erde mit Blut. Und zum Schluss ist endlich von dem Untergang Alexanders und seines Hauses die Rede. „Deren Geschlecht er selbst vertilgen wollte, durch deren Geschlecht wird sein Geschlecht vertilgt werden." Alexanders Geschlecht wurde durch Kassander, Antipaters Sohn, vertilgt. Dass Alexander das Verderben Antipaters und seines Hauses gewollt habe, ist ein Gerücht, das leicht bei den fortdauernden Zwisten zwischen Antipater und Olympias entstehen konnte. Die eine Wurzel, die der im folgenden verdorbene Text sicher noch bietet, ist dann der unglückliche Sohn des Alexander und der Roxane.[3] — Allerdings fragt es sich, ob der Verfasser des dritten Sibyllenbuchs noch diese Beziehung der Weissagung auf Alexander durchschaut hat. Die Einleitung derselben V. 388 durch ἥξει καί spricht dagegen. Es bleibt möglich, dass die Ausleger, die III 388 ff. auf Antiochus IV und seine Nachfolger deuten, damit die Meinung des Verfassers der dritten Sibylle getroffen haben. Dennoch wird man an der ursprünglichen Beziehung der Weissagung auf Alexander festzuhalten haben. Denn abgesehen von jenen inneren Gründen besitzen wir noch einen bestimmten Beweis, dass in der That mit dieser Weissagung Alexander gemeint war. Sie kehrt in dem neunten (elften) Buch der Sibylle fast wörtlich wieder und hier ist sie in der That auf Alexander den Grossen bezogen! Die Weissagung dieses Buches beginnt mit Turmbau, Sintflut und Sprachverwirrung V. 6—16. Auch hier heisst es an dieser Stelle: „Damals war das zehnte Geschlecht der

[1] Hier ist allerdings von einer πορφυρέη λώπη die Rede, aber in der Parallelstelle IX, 216 nur von einer einfachen λώπη (Fell).

[2] Vgl. Koepp über das Bildnis Alexanders des Grossen. Winckelmann-Programm 52. 1892. Vgl. die Darstellung Alexanders auf dem berühmten Alexandersarkophag in Sidon.

[3] Die noch nicht gedeuteten und hier auch noch nicht deutbaren Verse 397—400 die den Schluss der Weissagung bilden, werden weiter unten besprochen werden.

sterblichen Menschen" (14). Es folgen dann sehr dunkle und kaum entwirrbare Weissagungen aus der älteren Geschichte. V. 106f. wird dem persischen Land Unheil geweissagt. Dann wird der Gang der Darstellung unterbrochen durch Weissagungen über Italien und Ägypten V. 109—121, Phrygien 122—124, Ilion 125—143, das Geschlecht des Aeneas 144—162. Es folgen die bekannten Tiraden gegen Homer 163—171 [1]. Darauf wird deutlich das Regiment des Xerxes geweissagt 179—182, dann die hellenischen Kämpfe des vierten Jahrhunderts 183—185, Philippus von Macedonien 186—194. Und nun folgt eine ausführliche Weissagung vom Regiment Alexanders. Zunächst wird auch hier in recht unklaren Worten dessen vermeintliche Abstammung von Zeus oder Ammon bestritten,[2] darauf Babylon Unheil geweissagt, dann der Kampf Alexanders und Darius geschildert. Es folgen die Gründung Alexandriens und die dort Alexander erteilte Todesweissagung, sein Zug nach Indien und Rückkehr nach Babylon, endlich sein Tod. Dann zählt die Weissagung acht ägyptische Könige und schildert die Zeit von Ptolemaeus dem achten bis zum zehnten genauer.[3] Mit V. 254 beginnt die Geschichte der Kleopatra. Sehr dunkel wird die Zeit Julius Cäsars geweissagt. Die Zeitbestimmung V. 273[4] führt in die dreissiger Jahre a. C., und im folgenden wird der Sieg der Augustus Octavianus über Antonius besungen.

Hier liegt also eine ausführliche Alexanderweissagung in einer wahr-

---

[1] Vgl. III 414—432, über die heidnischen Parallelen zu dieser Stelle, vgl. Rzachs Ausgabe a. a. O.

[2] 197f. οὐ Διὸς οὐκ Ἄμμωνος ἀληθέα τοῦτον ἐροῦσιν. πάντες ὅμως Κρονίδαο νόθον ὡς ἀντιπλάσονται. Eine Parallele liegt V 4 f. vor: καὶ μετὰ τὸν Πέλλης πολιήτορα, τῷ ὕπο πᾶσα ἀντολίη δεδάμαστο(?) καὶ ἑσπερίη πολύολβος, ὃν Βαβυλὼν ἤλεγξε, νεκὺν δ'ὤρεξε Φιλίππῳ, οὐ Διὸς οὐκ Ἄμμωνος ἀληθέα φημιχθέντα. Auch III 384 ist hier wieder zum Vergleich heranzuziehen. Überall dieselbe Polemik gegen die göttliche Verherrlichung Alexanders.

[3] Der weibliche Spross der V. 246f. geweissagt wird, ist die ältere Kleopatra, Mutter des Ptolemaeus Lathyros (117—81. a. C.). Die Wirren, an denen sie beteiligt war, indem sie zu Gunsten ihres jüngeren Sohnes Ptolemaeus IX Alexander den Lathyros zu verdrängen suchte, werden 247ff. geschildert. V. 250 stimmt allerdings nicht mit der Geschichte überein. Ptolemaeus X und Alexander II wurden im Volksaufstand ermordet, aber nicht von einem Sohn oder Verwandten. Ptolemaeus XI Auletes, der unechte Sohn des Lathyros, kann gut als ῥίζα αὐτοφυής V. 252f. bezeichnet werden. In den Beginn dieser Wirren passt auch die Zeitbestimmung V. 244f. „233 Jahre", natürlich von der Seleucidenära an gezählt. — Dass hier nicht alles stimmt, rührt daher, dass auch hier eine ältere Weissagung (s. u.) herübergenommen ist.

[4] Alexandre und Rzach lesen mit Recht nach Sib. X 12 δίς τε τριηκοσίους. Es liegt dann hier wie dort allerdings ein merkwürdiger Rechenfehler um etwa genau 100 Jahre vor.

scheinlich noch aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert stammenden jüdischen Sibylle vor.[1] Schon die Ausführlichkeit, mit der hier die ältere Zeit und namentlich diejenige Alexanders gegenüber derjenigen, in der die Sibylle geschrieben ist, behandelt wird, legt die Vermutung nahe, dass hier ältere Quellen verarbeitet sind.

Und hier in dieser Umgebung finden sich nun die teilweise wörtlichen Parallelen zu den oben aus Sibylle III citierten Stellen. 200 ff.

Εὐρώπῃ δὲ μέγιστον ἀναστaχυώσεται ἕλκος·
οὗτος καὶ Βαβυλῶνα πόλιν λωβήσεται λοιμῷ
καὶ πᾶσαν ὁπόσην ἐπιδέρκεται ἠέλιος γῆν
ἀντολίην τε δύσιν τε[2] καταπλεύσει μόνος αὐτός.[3]

Besonders bemerkenswert ist die Schilderung Alexanders 215 ff.

δεινὸς γάρ σε λέων ἐπιίξεται ὠμοβόρος θὴρ
ἄγριος ἀλλοδίκης[4] λώπην[5] ἀμφειμένος ὤμοις.
φεῦγε κεραύνιον ἄνδρα· κακὸν δ' Ἀσίῃ ζυγὸν ἕξει[6]
πᾶσα, πολὺν δὲ[7] χθὼν πίεται φόνον ὀμβρηθεῖσα.

Dass diese Schilderung Wort für Wort auf Alexander passt, ist oben bewiesen. Das neunte Buch der Sibylle hat also ihren ursprünglichen Sinn und Zusammenhang besser bewahrt als das dritte Buch. Es kann sich kaum umgekehrt verhalten. Es wäre doch ein merkwürdiger Zufall, wenn die Weissagung die ursprünglich nicht Alexander, sondern Antiochus IV gegolten hätte, von dem Verfasser des neunten Buches auf Alexander umgedeutet wäre und auf diesen nun besser passte als auf jenen. Das neunte Buch mit seiner Alexanderweissagung ist demgemäss nicht abhängig von dem dritten; beide gehen auf eine gemeinsame Quelle zurück. Auch das ist bemerkenswert, dass sich von der Fortsetzung jener Weissagung auf Alexander III 397—400, die wir oben nicht mehr deuten konnten, im neunten Buch an dieser Stelle nichts findet.[8] Auch in einzelnen Zügen scheint die Weissagung in

---

[1] Sibylle X ist offenbar als Fortsetzung von Sib. IX gedacht, und beginnt mit der eben erörterten Zeitbestimmung (V. 12). Daran schliesst sich die Weissagung über Augustus. Daraus ist vielleicht zu schliessen, dass IX 272—295, vielleicht auch die sinnlos entstellte Cäsar-Weissagung 261—271, erst später eingeschoben sind.

[2] Rzach; cod. κόσμον τε. [3] Alexandre; cod. μόνον.

[4] Cod. ἀντὶ δίκης, von Rzach nach der parallelen Stelle corrigiert.

[5] Cod. λώβην; λώβης· von Rzach nach der parallelen Stelle corrigiert.

[6] Rzach; cod. ἥξει.

[7] Cod. καὶ πᾶσα πᾶσα, von Rzach corrigiert nach der parallelen Stelle.

[8] Diese Fortsetzung, III 397—400 deutet man gewöhnlich auf die Nachfolger Antiochus IV. Schürer III 3 438. Anm. 137 hat bereits die Schwierigkeiten, welche diese Deutung drücken, hervorgehoben. Sie ist m. E. noch unsicherer als Schürer annimmt.

Sibylle IX ursprünglicher zu sein als in Sib. III. So ist hier statt der πορφυρέη λώπη nur von einer λώπη (s. o.) die Rede, so wird noch deutlicher hier als dort auf die himmlische Abstammung Alexanders angespielt: φεῦγε κεραύνιον ἄνδρα. Auch die Schilderung Alexanders als λέων passt gut zu dem, was oben über Alexanders bildliche Darstellung gesagt ist.

Eine Weissagung, wie sie in den letztgenannten Versen vorliegt, könnte nun wirklich in jener postulierten hellenistisch-chaldäischen Weissagung gestanden haben. Nicht ohne Widerwillen, aber doch mit scheuer Ehrfurcht ist hier die titanenhafte Gestalt Alexanders gezeichnet. Seine himmlische Abkunft wird deutlich anerkannt. Und somit können wir vermuten, dass uns in dem Stück III 381—400, namentlich aber in den ersten Partieen des neunten Sibyllenbuches eine ältere Alexandersibylle thatsächlich erhalten ist.

Das Resultat, dass III 381—(397) 400 eine herübergenommene und umgearbeitete ältere Alexanderweissagung enthalten, erhält nun übrigens noch seine Bestätigung durch einen Blick auf den Compositionscharakter des grösseren Abschnittes III 295—488, in welchem er uns erhalten ist.

Nach einer Einleitung V. 295—300 folgt hier zunächst eine Unheilsweissagung gegen Babylon V. 301—313, die an die besprochenen Prophetien III 384—387 IX 204—206 erinnert. Die Weissagung gegen Ägypten 314—318 verrät deutlich die Hand des jüdischen Sibyllisten, der unter Ptolemaeus Physkon schrieb. Wenn dann hier die Weissagung über Gog und Magog folgt (319—322 cf. 512—519), so erinnern wir uns an spätere schon Josephus bekannte Sagenbildung, über Alexanders

---

So ist z. B. der Text von III 399 so unsicher überliefert, dass Blass auf eine Übersetzung verzichtet. Im übrigen finden sich beinahe dieselben Worte im neunten Buch der Sibylle V 250—253, hier auf die Wirren der letzten Ptolemäer bezogen, und hier wie es scheint in ursprünglicherer Form. Denn die Beziehungen auf Daniel ἐκ δέκα μὲν κεράτων III 397 und III 400 καὶ τότε δὴ παραφυόμενον κέρας ἄρξει fehlen dort gänzlich. Der grammatisch schwierige Satz κόψει πορφυρέης γενεῆς γενετῆρα μαχητήν kehrt dort in der gedrungeneren, vielleicht ursprünglicheren Form wieder κόψει πορφύρεος γενέτης! κ. τ. α., so dass Rzach III 398 danach verbessert. III 399 ist wie gesagt sinnlos entstellt, übersetzbar ist nur etwa: κ'αὐτὸς ἀφ' υἱωνῶν . . . . φθεῖται. IX 251 f. giebt einen guten Sinn: καὐτὸς ὑφ' υἱῆος, πρὶν δὴ φυτὸν ἄλλο φυτεύσει, ἐκλείψει . . . Rzach verbessert III 399 ebenfalls nach der Parallelstelle. IX 250 ff. ist demgemäss von III 397 ff. nicht abhängig. Beide Stellen gehen auch hier wahrscheinlich auf eine ältere Quelle zurück, in der vielleicht ganz allgemein im apokryphischen Stil — vgl. die Weissagung, dass der Sohn den Vater tötet — von den Wirren im Anfang der Diadochenzeit die Rede war. Möglich bleibt dann, dass der Verfasser des III. Sibyllenbuches diese Weissagung auf Antiochus IV und seine Nachfolger umgedeutet hat.

Zug gegen diese Völker.[1] Sehr schwer ist das Verständnis der folgenden Weissagung 323—333. „Weh, weh Dir Libyen, weh Land und Meer; Töchter des Westens, die ihr einen bitteren Tag erleben werdet". Das Unglück soll nach der Sibylle die Angeredeten treffen, weil sie „das grosse Haus des Unsterblichen zerstört, es mit eisernem Zahn furchtbar zermalmt haben." Alexandre nahm aus dieser Stelle die Veranlassung, das ganze zweite Stück des Sibyllenbuches bis in die Zeit nach der zweiten Zerstörung des Tempels hinabzurücken. Er bezog die „Töchter des Abendlandes" auf die Städte Italiens. Das aber geht nicht an, da bei dieser Annahme die Weissagung über Libyen ganz isoliert dastände. Die „Töchter des Westens" müssen die libyschen Städte sein. Friedlieb meinte, dass die Libyer besonders bei der Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar beteiligt gewesen seien, ist aber den Beweis für die Behauptung schuldig geblieben. Ich glaube ihn erbringen zu können. Es existierte eine chaldäisch-hellenistische Tradition von einem Siegeszug des Nebukadnezar, auf dem er wie Herakles ganz Afrika durchzogen haben soll. Megasthenes (= Josephus contra Apionem I 144—145) und Abydenus nach Megasthenes[2] haben uns diese Volkssage bewahrt. Könnte nicht unsre Sibylle durch eine derartige Tradition zu der Annahme, dass die Libyer im Gefolge des Nebukadnezar das Haus des Allmächtigen zerstört hätten, veranlasst sein? Dass jene Sage vom Siegeszug Nebukadnezars bis zu den Säulen des Herkules die Phantasie späterer Zeit beschäftigt hat, zeigt auch Dan 11, 40—45. Bei der Schilderung des Königs von Norden in der Endzeit heisst es dort: „Und Libyer und Kuschiten werden in seinem Gefolge sein." Auch hier scheint die Nebukadnezarsage nachgewirkt zu haben. Wie einst jener mit den Völkern des fernsten Westens gegen Jerusalem zog, so soll es auch der König der Endzeit thun.

Sib. III 334—349 sind zu allgemeinen Inhalts als dass man über sie etwas bestimmtes ausmachen könnte. Die Weissagung über Rom 350—366 stammt direkt aus der Hand des Verfassers der vorliegenden Sibylle. 367—400 folgt dann unsere Alexandersibylle. Aber auch 401—409 ist eine alte, jedenfalls herübergenommene Weissagung hellenistischen Charakters[3], 419—432 eine wahrscheinlich der erythräischen

---

[1] Bellum Jud. VII 245.

[2] Eusebius, Pr. Ev. IX 41 und Chronik ed. Schoene I 41.

[3] Sie findet sich an mehreren Stellen der Sibyllenlitteratur. Ein Stück daraus steht innerhalb der Flutweissagung I 184 ff. in Verbindung mit der in der folgenden Anmerkung besprochenen Weissagung über Homer. Sie ist jedenfalls nicht ursprünglich

Sibylle entlehnte Polemik gegen Homer.[1] — Es folgen endlich Weissagungen verschiedenen Inhalts in einer jeder genaueren Deutung meist spottenden Form. Darunter jedenfalls 464—469, 484b—488 vom Sibyllisten letzter Hand.

Es ist also das Urteil Alexandres über Sib. III 295—488 geradezu in das Gegenteil umzukehren. Es handelt sich hier nicht um Interpolationen, die in einer weit jüngeren Zeit an der jüdischen Sibylle vorgenommen wären, sondern umgekehrt hat die jüdische Sibylle in diesem Abschnitt gerade eine Reihe älterer Traditionen und Fragmente nichtjüdischer Provenienz übernommen. Und die Wahrscheinlichkeit wächst, dass unter diesen älteren Stücken auch eine hellenistisch-chaldäische Alexandersibylle sich befunden habe.

Zum Schluss mag noch darauf hingewiesen werden, dass auch die vierte Sibylle auf ähnliche ältere Zusammenhänge hinweist. Diese bald nach dem Jahre 79 geschriebene Sibylle weissagt den Verlauf der Weltgeschichte in zehn Geschlechtern.[2] Von diesen zehn Geschlechtern weist nun die Sibylle sechs Geschlechter der assyrisch-babylonischen

---

jüdisch vgl. die dunkle Anspielung auf den ἐνοςίχθων v. 408. Wir haben hier aller Wahrscheinlichkeit nach eine hellenische Flutsage. Zu der Andeutung v. 408 von dem Regiment des Erderschütteres vgl. übrigens Apollodor I 7, 2 Usener Sintflutsagen 33. Nachweise über die Existenz einer phrygischen Flutsage: Usener 48 ff. Eine Vermengung der semitischen Flutsage und der griechischen findet sich bei Lucian, de dea syria c. 12 f. (Usener S. 46 f.). Die Frau des Noah heisst bei den Gnostikern Epiphanius 26, 1 Νωρία, und Νωρία soll nach Epiphanius Übersetzung von Πύῤῥα sein. Den synkretistischen Charakter der Phrygischen Sagen, vor allem auch der Henoch-Nannakossage verkennt Schürer III3 15.

[1] Mit vollem Recht urteilt Gruppe S. 685, dass die Nachricht, die Varro (= Lactanz, div. inst. I 6, 9) von der Erythraea überliefert, dass sie Trojas Untergang geweissagt und den Homer der Lüge geziehen habe, nicht auf unsere Sibylle sich beziehe, sondern thatsächlich auf eine verlorene griechische Sibylle deute. Wenn Pausanias X 12, 2 seinerseits von der delphischen Sibylle, die er Herophile nennt, eine ähnliche Notiz bringt, so ist der Widerspruch leicht zu lösen. Denn Pausanias und sein Gewährsmann schieben sichtlich die ältere Erythraea gegenüber der delphisch trojanischen Herophile zurück. Dasselbe gilt von Diodor IV 66 und der Notiz des Bocchus bei Solinus p. 38, 21–24 ed. Mommsen: „Delphicam autem Sibyllam ante Trojana bella vaticinatam Bocchus autumnat, cuius plurimos versus operi suo Homerum inseruisse manifestat" vgl. Rzachs Ausgabe zu Sib. III 414 ff. Die Weissagungen über Troja haben ursprünglich der Erythraea angehört, wofür auch noch Sib. III 814 spricht. Später wurden sie dann andern Rivalinnen untergeschoben (Gruppe 686 Anm. 16). Die Weissagung steht in der Sibyllensammlung nicht nur hier, sondern auch IX 125—143, 163—171. Wenn mit ihr sich auch an dieser Stelle eine Weissagung über Phrygien verbindet, so mag auch eine derartige Weissagung in der Erythraea gestanden haben.

[2] V. 47 ist mit den Handschr. μὲν δεκάτῃ γενεῇ (nicht ἑνδεκάτῃ) zu lesen und danach mit Alexandre v. 20 ἄχρις ἐς δεκάτην zu corrigieren.

Herrschaft zu, dann zwei Geschlechter den Medern, eines den Persern. In diesem soll der Zug des Xerxes nach Griechenland stattfinden v. 76—79. Im zehnten Geschlecht aber — vorher ist v. 83—85 der peloponnesische Krieg geweissagt — wird den Persern ein böses Joch auferlegt werden, Babylon wird gering dastehen, Macedonier werden in Baktrien wohnen. Im folgenden wird dann kurz die römische Herrschaft und die Zerstörung Korinths und Karthagos angedeutet (102—106). Mit 115—127 sind wir bereits bei der Zerstörung des zweiten Tempels angelangt. Alle die Ereignisse von Alexander bis zur Zerstörung des Tempels werden also in das zehnte Geschlecht verlegt! Das Rätsel, das hier vorliegt, wird durch die Annahme gelöst, dass hier eine ältere Weissagung — etwa IV 49—101 — aus einer Zeit, in welcher Alexander und die Diadochen noch als das letzte Geschlecht der Weltgeschichte gelten konnten — in einer späteren Zeit umgearbeitet ist. Diese Vermutung erhält noch eine erfreuliche Bestätigung dadurch, dass die letzten Verse dieser Weissagung 97—98 (Rzach 95—96) von Strabo I 3, 7 und XII 2, 4 ausdrücklich als Verse eines hellenischen χρηϲμόϲ citiert werden. Ferner vergleiche man zu v. 100f. Pausanias II 7, 1. Überhaupt scheinen die meisten der hier vorkommenden Städteorakel heidnischen Ursprungs zu sein z. B. v. 91. 92 (Rzach 99f. = III 365). Eine ähnliche Weissagung wie IV 49ff. mag auch der Stelle III 156—161 zu Grunde liegen. Hier wäre dann die Weissagung der ägyptischen und römischen Herrschaft hinzugefügt. Wenn sich die Weissagungen von Xerxes und den Wirren des peloponnesischen Krieges IV 76—85 in Sib. IX 178—185 wiederfinden, so deutet das wieder auf eine gemeinsame IV und IX zu Grunde liegende Quelle.

Somit ist es von allen Seiten her sehr wahrscheinlich geworden, dass die dritte Sibylle eine von ihr gar nicht mehr verstandene ältere Alexanderweissagung nichtjüdischer Herkunft herübergenommen habe. Nun meine ich laufen die Linien zusammen. Eine babylonische Sibylle ist sicher in unserm dritten Sibyllenbuch bearbeitet und aufgenommen. Diese babylonische Sibylle ist nach der Tradition identisch mit einer persischen Sibylle. Diese soll von Alexander geweissagt haben. Eine Alexanderweissagung findet sich eingesprengt und herübergenommen in unsrer dritten Sibylle. Der Schluss liegt nahe, dass die chaldäisch-berossianische Sibylle mit einer Alexanderweissagung etwa geschlossen habe, und dass die jüdische Sibylle auch an diesem Punkt von ihr abhängig sei.

II.

Diese mühsamen und verwickelten Untersuchungen haben nun ein ganz besonderes religionsgeschichtliches Interesse. Der Nachweis Geffkens von einer starken und durchgängigen Benutzung einer chaldäisch-heidnischen Sibylle durch die jüdische beweist von neuem, was in dieser Beziehung im späteren Judentum noch alles möglich war. Der Verfasser der III. Sibylle ist ein starrer, rechtgläubiger, auf alles Heidentum mit Verachtung herabsehender Jude. Er schreibt in dem starken Bewusstsein, dass das Judentum im Besitze der Wahrheit und das Licht der Welt sei. Er will durch seine Busspredigt das Hellenentum von seiner Gottlosigkeit und Lasterhaftigkeit bekehren. Und doch nimmt er ganze Partieen heidnischer Weissagungen in sein Werk hinüber. Die gesamte spätjüdische Litteratur — mit wenigen Ausnahmen — die alexandrinische wie die palästinensische ist bereits stark synkretistisch. Das wird, je länger man forscht, mit immer grösserer Deutlichkeit zu Tage treten.

Wir sehen auch vor allem, wie der Process der Herübernahme fremder Mythen und Sagen aus der Urzeit für das Judentum keineswegs mit der Kanonisierung des Pentateuchs (der Genesis) aufgehört hat. Das Einströmen fremder Elemente geht ungehindert weiter seinen Gang. Eine späte Schrift wie die Sibylle zeigt noch deutlich ursprüngliche und von der Genesis unabhängige Berührungen mit dem babylonischen Flutbericht. Über die Genesis hinüber sind uns in dieser Litteratur Spuren der heidnischen Turmbausage, nach deren Muster die Genesiserzählung concipiert wurde, aufbewahrt. Dieselben Beobachtungen liessen sich noch an vielen Punkten machen: in der Kosmogonie, in den Paradiesessagen, in den Adamserzählungen, in der Sage vom Engelfall, in den Berichten über Henoch u. s. f. Der Process, der mit den ersten Capiteln der Genesis begonnen, setzt sich in unverminderter Kraft fort.

Und diese Übergänge vollziehen sich im hellen Lichte der Geschichte. Es handelt sich hier nicht um Entlehnungen aus ältester Zeit, um Übergänge, die sich etwa nur in Jahrhunderten vollziehen und im einzelnen uncontrollierbar in der Tiefe der Volksseele vor sich gehen, vielmehr um ganz bestimmt festlegbare Vorgänge. Hier in unserm Fall — und in manchen andern — eignet sich ein einzelner Litterat fremde religiöse Vorstellungen bewusst an, arbeitet sie nach seinen Tendenzen um und benutzt sie bewusst für propagandistische, apologetische Zwecke. Und derselbe Verfasser ist dabei ein rechtgläubiger Jude und denkt sich nichts arges dabei. Man wird also gegenüber diesen und ähnlichen Thatsachen nicht mehr behaupten dürfen, dass derartige bewusste

und in einem nachweisbaren Moment vollzogene Entlehnungen eine geschichtliche Unmöglichkeit oder Seltenheit seien. Vielleicht wird sich von hier aus auch ein anderes Urteil über manche Partieen der ersten Capitel der Genesis und ihr Alter ergeben.

Mochte das Judentum der nachmakkabäischen Zeit sich noch so ängstlich und beflissen von der heidnischen Welt im grossen und ganzen abschliessen, so spotteten die Verhältnisse bis zu einem gewissen Grade dieses Bestrebens. Das Leben der Völker war einmal ein gemeinsames geworden. Und durch alle Fugen und Spalten, durch alle Poren drang fremdartiges und heterogenes in das Judentum ein. Man mag einwenden, alles das was das Judentum so herübergenommen, seien Aussendinge gewesen von nicht mehr als antiquarischem Interesse. Aber es hatte sein Bewenden bei diesen Aussendingen nicht. Ihre deutlich sichtbare Herübernahme ist nur ein Symptom für einen inneren Verschmelzungsprocess, den nachzuweisen hier nicht der Ort ist.

Ich möchte in diesem Zusammenhang nun noch, indem ich das Gebiet der Sibyllenlitteratur verlasse, einige weitere Entlehnungen der Judentums auf dem Gebiet der Flut- und Turmbausage nachweisen.

Wir haben oben gesehen, wie Züge der alten babylonischen Flutsage direct noch in die spätjüdische Überlieferung übergegangen sind. Es liegt hierfür noch ein weiteres eklatantes Beispiel vor, — allerdings nicht innerhalb der sibyllinischen Litteratur.

Berossus berichtet in seiner Wiedergabe der alten chaldäischen Flutsage, dass Xisuthros vor der Flut den Befehl bekommen habe, alle heiligen Schriften nach der Sonnenstadt Sippar zu bringen, um sie dort zu vergraben. Nach der Entrückung der Xisuthros bekommen seine Nachkommen den Befehl, in Sippar die Schriften auszugraben und sie dann zu verbreiten. Den Anfang des Berichtes überliefert auch Abydenus. In dem Bericht der Keilschriften findet sich dieser Zug nicht. Er mag vielleicht erst späteren Datums sein.

Diese Sage ist in die jüdische Litteratur übergegangen. In den Jubilaeen 8, 3 wird von Kenan erzählt: „Und er fand eine Schrift, welche die Vorväter in einen Felsen eingegraben hatten. Und er las, was in ihr stand, und schrieb sie ab, und er ersah aus ihr, dass in ihr die Lehre der Wächter war, durch die sie die Zauberlehre von der Sonne und dem Monde und den Sternen in allen Zeichen des Himmels machten. Und er schrieb sie auf und redete nicht darüber, denn er fürchtete sich zu Noah darüber zu reden, damit er nicht deswegen auf ihn zürne.“

Einen ganz ähnlichen, doch nicht denselben Bericht muss Julius Afrikanus[1] vor Augen gehabt haben. Denn die Quelle des Afrikanus kannte den Kenan des LXX-Berichtes nicht und erzählt demgemäss dieselbe Geschichte von Sela.

In der Hauptsache liegt hier dieselbe Überlieferung vor. Die Weisheit der vorflutlichen Väter wird durch eine bestimmte Veranstaltung gerettet und den Nachkommen aufbewahrt. Die Varianten dieser Überlieferung sind beträchtlich und lehrreich. Hier ist die Weisheit der Väter auf verborgenen Tafeln geschrieben. Dort ist sie auf Felsen inschriftlich eingegraben. Die Sage hat eben ätiologischen Charakter, und ist einerseits an den zahlreichen Felsinschriften des Orients namentlich persischen Ursprungs, andererseits an den Thontafeln der assyrisch-babylonischen Bibliotheken orientiert. Beide Male erklärt sie den Ursprung dieser geheimnisvollen Aufzeichnungen. Es ist vorflutliche Weisheit, die hier verzeichnet wurde. — Für die jüdische Tradition ist diese Weisheit aber bereits bedenkliche, sündige Weisheit geworden. Es ist die Zauberweisheit der Wächter, der gefallenen Engel, von denen die Vorväter sie überkommen haben. Wenn in der jüdischen Tradition Kenan (Sela) diese Weisheit findet, so ist Kenan (Sela) der Sohn Arpachsads, nach der Überlieferung der Stammvater der Chaldäer: Josephus I 144 Ἀρφαξάδης δὲ τοὺς νῦν Χαλδαίους καλουμένους Ἀρφαξαδαίους ὠνόμασεν ἄρξας αὐτῶν.[2] Die Weisheit um die es sich handelt ist chaldäische Weisheit, wir stehen auf dem Boden chaldäischer Tradition.

In einem andern Zweig jüdischer Tradition gilt die vorflutliche Weisheit noch nicht als verderblich. Im slavischen Henoch c. 33 (Rec. B ed. Bonwetsch) heisst es: „Deine Handschrift und die Handschrift Deiner Väter Adams und Seths wird nicht vernichtet werden

[1] Vgl. die uns erhaltenen Excerptoren des Afrikanus: Leo Grammaticus 12, 8 ed. Bonn.; ἐκλογαὶ ἱστοριῶν (Cramer, anecdota Paris. II 249); Theodosius v. Melite 16 (Monumenta saecularia. München p. 16); Georgius Hamartol. Migne Patr. Gr. 110 p. 93; Prooemium des Malalas ed. Bonn p. 11 (Syncellus ed. Bonn p. 150 hat Kenan). Am getreuesten scheint Theodosius u. Melite den Afrikanus hier wiederzugeben.

[2] In den Acten des Simon und Judas, Abdias VI 7—23 treten dem Simon und Judas Zaroes (= Zervan) und Arfaxat als Gegner entgegen. Es sind die Repräsentanten der chaldäischen und magischen Religion (Gutschmid, kl. Schriften II 364). Bei Abu-l-farağ Chron. Syr. p. 11 finden sich beide Khêsarvanûs und Arphâzâd an vierter und fünfter Stelle einer angeblichen chaldäischen Königsliste. Vgl. die Liste des Mar-Michael (Gelzer Julius Afrikanus II 445) und Wardans des Grossen (ib. II 489): Arphiazat, Khsaros (Zaroes), Wilos (Bel).

bis zum letzten Aeon, da ich meinen Engeln Orioch und Marioch[1] geboten habe, als ich sie auf die Erde setzte, und ihnen befohlen habe, dass sie das Blatt auf die Zeiten bewahren, und dass sie die Handschrift Deiner Väter bewahren, damit sie nicht umkomme in der Sintflut, welche ich machen werde in Deinem Geschlecht."

Jene Weisheit ist also hier kanonisiert, sie gilt als die Weisheit Henochs[2] und der Väter. Später, als Henoch und die speculativen Phantastereien, die sich an seinen Namen hefteten, dem Judentum verdächtig wurden, wurde Seth der Heros aller Weisheit und Wissenschaft. Schon bei Josephus, Ant. I 70f. begegnet uns die später weit verbreitete Erzählung, dass die Sethiten, da sie gewusst hätten, dass die Welt zweimal, einmal durch Feuer und einmal durch Wasser untergehen werden, zwei Säulen eine von Thon und eine von Stein errichtet und darauf ihre Wissenschaft verzeichnet hätten. Und es sei die eine Säule in Syrien bis auf diesen Tag geblieben.[3] — Eine directe Parallele liegt Vita Adae 49f. vor. Auf den Rat Evas zeichnen die Söhne Adams alle ihre Erlebnisse auf zwei Tafeln von Stein und Thon auf.[4] — Hier hat sich also die Sage mit der eschatologischen Tradition vom doppelten Weltuntergang durch Wasser und Feuer verbunden.[5]

Die Sage hat noch weitere Kreise gezogen. Nach Georgius Syncellus I p. 72 ed. Bonn. soll der Ägypter Manetho von Säulen

---

[1] Die beiden Namen führen uns in einen andern Sagenkreis. Die Namen der (beiden) gefallenen Engel (nach jüdischer Überlieferung Semjasa und Asael) lauten nach arabischer Tradition Harut und Marut (= Orioch, Marioch!). Lagarde vermutete in diesen die Erzengel der persischen Spekulation Haurvatat und Ameretat. — Vgl. Grünbaum, Beitr. z. semit. Sagenkunde ZDMG 31.

[2] Über Henochs Stellung als Offenbarungsträger vgl. ausser dem Kreis der Henochischen Schriften Eupolemos b. Euseb. Praep. Ev. IX 17; Georgius Syncellus ed. Bonn p. 60 (nach diesem Cedrenus); Michael Glykas ed. Bonn p. 228. Noch in der Pistis Sophia ed. Schwartze, Übers. S. 221, 5 giebt Jesus dem Henoch Bücher der Offenbarung und befiehlt sie im Felsen Ararat zu verbergen. Der ἄρχων Kalapataurod (Harut und Marut?) wird als Wächter derselben gesetzt.

[3] Nach Josephus bringen die Nachricht: Johannes Antiochenus, Müller Fragm. Graec. Hist. IV 540; Joel Chronographia, Ps Malalas (= Georgius Monachus) ed. Bonn; ἐκλογὴ χρονικῶν, Cramer, Anecd. Paris. II 233. (Hier findet Arpachsad selbst die verborgene Weisheit).

[4] Dieselbe Variante der Sage in der Byzantinischen Palaea historica (Vassiliev, Anecdota Graeco-Byzantina 197), nur dass hier wieder Henoch der Verfertiger der Tafeln ist, während der Sepher Hajaschar (Migne, Dictionnaire des Apokryphes II 1091) dasselbe wiederum vom vorflutlichen Kenan berichtet.

[5] Wahrscheinlich eine chaldäische Speculation, welche bereits Berossus (nach Seneca, Nat. Quaest. III 29. Müller Fr. Gr. H. II 510) vortrug. Ihre philosophische Durchbildung erhielt diese Theorie in der späteren Stoa.

Säulen im syrischen Land erzählt haben, die in hieroglyphischer Schrift von Toth (dem ersten Hermes) beschrieben und nach der Flut von Agathodaemon (dem zweiten Hermes) dem Vater Tats in die hellenische Sprache übersetzt seien. Auch die pseudoägyptische Weisheit der hermetischen Schriften — denn auf diese Litteratur deuten jene Namen[1] — stammte aus vorflutlicher Zeit. Einen ähnlichen Bericht bringt Zosimus von Panopolis bei Georgius Syncellus I p. 23f.

Noch verwickelter ist die Überlieferung in dem tractatus de mysteriis litterarum (Amélineau, les traités gnostiques, 282 ff.). Hier wird erzählt, dass die syrische Sprache vor der Flut die allgemeine gewesen sei. In ihr habe Gott auf Tafeln die Weisheit des Menschengeschlechts eingegraben. Diese sei von Kadmus gefunden, und so habe die Wissenschaft in Phönicien und Palaestina ihren Anfang genommen und sei von da zu den Griechen gekommen.

Lenken wir nun noch einmal auf die Turmbausage unsern Blick. Wenn es richtig ist, dass es eine nichtjüdische von der Genesis unabhängige Turmbausage gegeben hat, die auch späteren Zeiten noch zugänglich war, so gewinnen alle Varianten der Turmbauerzählung in jüdischer und christlicher Tradition besonderen Wert. Ich verweise hier vor allem auf den jüdischen (?) Schriftsteller Eupolemos, dessen ganz eigentümlichen Bericht Eusebius, Pr. Ev. IX 17 in folgendem Auszug wiedergiebt: „Er sagt in dem Werk über die Juden in Assyrien, die Stadt Babylon sei zuerst begründet von den von der Flut Zerstreuten. Es seien dies aber die Giganten. Sie hätten aber den bekannten Turm gebaut. Als aber dieser durch die Macht Gottes gefallen wäre, hätten sich die Giganten über die ganze Erde zerstreut (im zehnten Geschlecht). Er sagt aber dass in Kamarina, der Stadt Babylons, welche einige Ur nennen — das heisst übersetzt Stadt der Chaldaeer — (im dreizehnten Geschlecht) Abraham geboren sei.“ Es scheint fast als wenn Eupolemos Bericht im letzten Grunde wieder auf die jüdische Sibylle resp. deren Vorgängerin, die chaldäische Sibylle sich zurückführen liesse. Wenn er die Turmerbauer mit den Giganten identificiert, so ist ihm hier wohl die Verwechselung der Titanen mit den Giganten passiert. Die Erzählung vom Geschick der ersteren war ja in jenen Sibyllen mit der

[1] Toth, Hermes ist der Träger der späteren ägyptischen Weisheit, namentlich auch in den sog. hermetischen Schriften. Hermes-Taauth spielt eine Rolle im Pseudo-Sanchuniathon. Bei den heidnischen Ssabiern, die Chwolsohn in seinem Werk über die harranischen Ssabier dargestellt hat, wird Hermes mit Seth, Agathodaemon mit Henoch (Idris) identificiert.

Turmbausage verbunden. Dass die Giganten im zehnten Geschlecht lebten, entlehnte er der Angabe Sib. III 108, oder deren Quelle. Wenn als Heimatstadt Abrahams Kamarina genannt wird, so ist daran zu erinnern, dass Sib. III 736 das jüdische Geschlecht mit Kamarina bezeichnet (μὴ κίνει Καμάριναν), und dass vielleicht mit Alexandre III 218 zu lesen ist ἔστι πόλις [Καμάρινα][1] κατὰ χθονὸς Οὖρ Χαλδαίων. — Vielleicht war Eupolemos direct von den Angaben der Sibylle abhängig. Aber woher wusste dieser, dass Kamarina(?) die Heimat Abrahams gewesen sei?

Noch eigentümlicher lautet ein ganz ähnlicher Bericht aus einem Anonymus, den Eusebius IX 18 excerpiert: „In anonymen Schriften fanden wir, dass Abraham zu den Giganten gehörte, die in Babylon wohnten; wegen ihrer Gottlosigkeit aber seien diese von den Göttern getötet. Einer von ihnen Belos, der dem Tode entflohen sei, habe in Babylon sich niedergelassen, einen Turm gebaut und in diesem, der von dem Erbauer Belos genannt sei, gewohnt.“ — Dieser, wie es scheint, nur fragmentarisch erhaltene Bericht ist entschieden noch eigentümlicher und origineller als der erste, als dessen wahrscheinliche Vorlage er angesehen werden mag.[2] Hier wie dort haben wir die Erwähnung der Giganten, hier wie dort wird Abraham mit dem Geschlecht der Giganten in Beziehung gesetzt. Aber die polytheistische Grundlage dieses Berichts ist noch deutlich erhalten. Vor allem ist die Erwähnung des Belos hervorzuheben. Der Euemerismus hat sich hier auch des assyrisch-babylonischen Bels bemächtigt. Bel gilt nun als der Gründer Babylons. Der Bericht über ihn ist allerdings fragmentarisch und undeutlich. Man sieht nicht klar, ob der Turm des Bel, der hier erwähnt wird, identisch ist mit dem Turm der Genesissage oder nicht. Das Letztere scheint wahrscheinlicher. Weiter bleibt es unklar, ob die vorher erwähnte Strafe der Götter sich auf das Flutgeschlecht oder das Turmbaugeschlecht bezieht. — Jedenfalls macht der Name des Belos über allen Zweifel deutlich, dass der vorliegende Bericht auf völlig synkretistischem Boden steht.

---

[1] In den Codices ist hier eine Lücke.

[2] Der Zusammenhang zwischen den Berichten IX 17 f. wirft auch ein gewisses Licht auf die vielfach erörterte Eupolemosfrage. Man hat das Fragment IX 17 wegen seines specifisch unjüdischen Charakters, namentlich auch wegen der Erwähnung des Garizimberges dem Eupolemos absprechen wollen. Durch den Vergleich IX 17 und IX 18 erscheint Eupolemos jedoch als Compilator, der wie es scheint seine Quellen, darunter eine samaritanische, ziemlich sinnlos abgeschrieben hat. Es liegt also kein zwingender Grund vor, an der Angabe des Eusebius zu zweifeln.

In den orientalischen euemeristischen Sagenbildungen spielt Βῆλος überhaupt eine grosse Rolle. Er wird dann gerne mit Κρόνος identificiert. So heisst es bei Eupolemos am Schluss jenes oben citierten Fragments: Βαβυλωνίους γὰρ λέγειν πρῶτον γενέσθαι Βῆλον, ὃν εἶναι Κρόνον. Belos Söhne sollen der jüngere Bel und Kanaan gewesen sein. In denselben Kreis gehört die Notiz aus Thallos bei Theophilus ad Autolycum III 29: καὶ γὰρ Βήλου τοῦ Ἀσσυρίων βασιλεύσαντος καὶ Κρόνου τοῦ Τιτᾶνος Θᾶλλος μέμνηται φάσκων τὸν Βῆλον πεπολεμηκέναι σὺν τοῖς Τιτᾶσι πρὸς τὸν Δία καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ θεοὺς λεγομένους. — Hier liegt sichtlich eine Variante zu dem Stück Sibylle III 110—155 vor. Auch bei Julius Afrikanus, der hier sicher auf eine alte jüdisch (?) synkretistische Quelle zurückgeht, ist Kronos Belos der Anfänger und Ahnherr der semitischen Dynastie (Gelzer, Julius Afrikanus I 68 ff.). Nach Abydenus (Eusebius, Chronicon ed. Schoene I 39) hat Belos Babylon gegründet, Nebukadnezar setzte sein Werk fort. Nach derselben Quelle (I 53)[1] war Belus sogar der Ahnherr des sagenhaften assyrischen Stammherrn (Gottes) Ninus, offenbar eine babylonische, Babylon gegenüber Assur verherrlichende Sage, die bei Julius Afrikanus und dessen Nachfolgern wiederkehrt.[2]

Auch sonst bietet die spätere Überlieferung der Turmbausage noch manches religionsgeschichtlich nicht uninteressante Material. Ich beschränke mich hier auf eine Zusammenstellung der hauptsächlich in Betracht kommenden Quellen Buch der Jubilaeen 10, 18—27; Josephus, Antiq. I 109—119, das griechisch-slavische Baruchbuch c. 3. (Kautzsch Pseudepigraphen 450); das jerusalemische Targum zu Gen 10, 9, 11, 2—9; Bereschit Rabba c. 38; Talmud Bab. Chulin 89a, Sanhedrin 109a; Sepher Hajaschar (bei Migne Dictionnaire des Apocryphes II 1107 f.); Hebräisches Testament Naphthalis c. 8—10 (Kautzsch l. c. 491 f.), Pirke des R. Eliezer c. 11 u. 24; Tanchuma zu Gen 11 vgl. Beer, Leben Abrahams S. 8 u. 9, Herbelot, bibliotheca orientalis s. v. Nemrod.

Wenn man unter diesem Gesichtspunkt die späteren jüdisch-christlichen, halbbiblischen und sehr oft offenbar unbiblischen Traditionen und Sagenbildungen durchforscht, so gewinnt das scheinbar uneinheitliche und verworrene einen tieferen Zusammenhang; es erhalten die sonder-

[1] Vgl. Moses von Khorene, Hist. Armen. I 4 ed. Whiston p. 12 f., der sich hier — wahrscheinlich in einem Schwindelcitat — direct auf Abydenus beruft.

[2] Zu vergleichen ist die Rolle die Belos im Sanchuniathon Eusebius, Praep. Ev. I 10, spielt.

8. 2. 1902.

barsten und bizarren Züge oft ein spezielles religionsgeschichtliches Interesse. Man muss nur energisch mit der Vorstellung brechen, als walte in diesen Weiterbildungen vorwiegend eine mit dem Stoff der Bibel freischaltende, wunderliche und groteske Phantasie. Zu allermeist geben diese Traditionen Zeugnis von dem Ineinanderfluten religiöser Traditionen verschiedenster Provenienz im hellenistischen und römischen Zeitalter. Und viel wertvolles Material für die bis jetzt so dunkle und an Quellen so arme Geschichte des mit Alexander dem Grossen beginnenden religiösen Synkretismus, liegt hier vergraben.

[Abgeschlossen am 2. Februar 1902.]

Unordnungen und Umordnungen im vierten Evangelium.

Von **H. Holtzmann** in Strassburg.

Es handelt sich im Folgenden um gewisse Beobachtungen und Ergebnisse, die seit ungefähr einem Menschenalter Kritik und Exegese des johanneischen Evangeliums ab und zu beschäftigt haben und einmal einer übersichtlichen Zusammenstellung und Beurteilung bedürftig erscheinen können. Dass dieselben einen namhaften oder gar durschlagenden Erfolg gehabt hätten, kann man zwar, wie sich zeigen wird, nicht sagen; ebensowenig aber, dass sie ohne rechten Anlass aufgetreten seien, dass sie willkürlich und unmotiviert sich eingestellt oder nur leichtfertige Begründung erfahren hätten. Selbst wo man eine vorausbedachte symmetrische Anlage des Evangeliums annehmen zu dürfen glaubt, wird doch zugestanden, dass ein irrationaler Rest von bedeutendem Umfang sich über das Ganze wie über das Einzelne, zumal über die drei Cyklen c. 2—6, erstreckt und die Ausfüllung der einzelnen Fächer des Schemas sich schwerlich durchgehends aus dem Bedürfnis nach logischem Fortschritt und innerer Begriffsentwickelung begreifen lässt, während andererseits ihre Herleitung aus dem objectiven Gang der Geschichte erst recht unmöglich bleibt (vgl. Hand-Commentar zum NT. IV[2] 1893, S. 19—23). Wie nun, wenn es lediglich zufällige Folge von Redactionsversehen oder von äussern, aus den Bedingungen des antiken Buchwesens erklärbaren Missgeschicken wäre, was hier so verwirrende Wirkung geübt und Incongruenzen, Zusammenhangslosigkeiten, überhaupt unlösbare Rätsel in Menge geschaffen hat? Diese Frage musste sich im Laufe der Untersuchung einmal stellen, und somit erscheint das prinzipielle Recht von Hypothesen, wie sie hier zur Sprache gebracht werden sollen, keineswegs von vornherein anfechtbar. Ausdrücklich sei bemerkt, dass es sich im Folgenden lediglich um Annahme von am unrechten Ort stehenden und

darum der Rectifizierung bedürftigen Stellen handelt, nicht aber um Interpolationen oder Auslassungen in vorausgesetzten Quellen und dergleichen.

Frühere Versuche, dem vierten Evangelisten durch Umstellungen aufzuhelfen, haben sich meist auf den Prolog beschränkt. Wir lassen dieselben hier beiseite (vgl. Hand-Commentar S. 27); auch Jean Réville (Le quatrième évangile 1901, S. 96) hat sie für antiquiert erklärt. Dagegen haben innerhalb des Evangeliums selbst solche Experimente vorgenommen F. Hitzig, Geschichte des Volkes Israel 1869, S. 579 f., Norris, Journal of philology III, 1871, S. 107 f., Bertling, Eine Transposition im Evangelium Ioh., Studien und Kritiken 1880, S. 351—53, Spitta, Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums I 1893, S. 155—204, Wendt, Das Johannesevangelium 1900, S. 67—101, Burton, The purpose and place of the gospel of John, Biblical World XIII, 1899, S. 16—41, welcher die gemachten Entdeckungen zur Herstellung folgender Ordnung für c. 6—10 verwertet: **6**, 1—71; **5**, 1—47; **7**, 15—24. 1—14. 25—36. 45—52. 37—44; **8**, 21—59; **9**, 1—41; **10**, 19—21; **8**, 12—20; **10**, 22—29. 1—18. 30—42. Weitere Verhandlung fand die Frage nach „Transpositions of text in St. John's gospel“ im Journal of theol. stud. 1900 durch P. M. Strayer (S. 137—139) und C. H. Turner (S. 140—142). Einen vorläufigen Abschluss bietet B. W. Bacon, The displacement of John 14, Journal of the society for biblical literature 1894, S. 64—76, Tatian's rearrangement of the fourth gospel, The American Journal of Theology 1900, S. 770—795, Introduction to the N. T. 1900, S. 272 f., indem er meist im Anschlusse an Tatian, welchem er eine ausserkanonisch vermittelte Kenntnis vom Hergang des öffentlichen Wirkens Jesu zuschreibt, ungefähr folgende Ordnung befürwortet: **1**, 19—51; **3**, 22—**4**, 3; **2**, 12; **4**, 46b—54; **6**, 1—71; **4**, 4—42 (43); **5**, 1—47; **7**, 15—24 (**4**, 45); **7**, 1—14. 25—30; **3**, 1—21; **7**, 31—36. 45—52. 37—44; **10**, 22—25. 7. 8. 10—18. 20—39; **9**, 1—**10**, 5. 9. 19—21; **8**, 12—59; **10**, 40—42; **11**, 1—57; **12**, 20—36. 1—19. 42—50. 36—41; **2**, 13. 14—22; **13**, 1—35; **15**, 1—**16**, 33; **13**, 36—**14**, 31; **17**, 1—**18**, 13. 24. 14. 15. 19—23. 16—18. 25—40; **19**, 1—20, 31.

Am meisten in die Augen fällt, wenn wir von den Vorschlägen Hitzig's zunächst absehen, die Begründung für folgende Versetzungen:

1) Auf 4, 46—54 folgt c. 6;
2) 7, 15—24 gehört in den Zusammenhang von 5, 15—18. 39—47;
3) 10, 26 f. gehört in den Zusammenhang von 10, 4—18;
4) 12, 44—50 setzt die Rede 20—36 fort;
5) Auf c. 14 muss c. 17 folgen;
6) 18, 14—18 wird fortgesetzt in 25—27.

Von Jerusalem sehen wir uns 6, 1 plötzlich und unvermittelt an den galiläischen See versetzt, was allerdings leichter verständlich wäre, wenn sich das damit eingeleitete Capitel an 4, 54 anschliessen würde. So thut namentlich Norris, indem er Joh 5 zwischen 6 und 7 verpflanzt. Einen Vorgänger hat er in dem Kartäuser Ludolphus de Saxonia, dessen im 14. Jahrhundert verfasste Vita Christi evangelicis et scriptoribus orthodoxis excerpta (vom 15. bis 19. Jahrhundert oft gedruckt; Th. Zahn bei Hauck, Real-Encyklopädie[3] V, S. 659 schweigt davon) Joh 6 vor Joh 5 setzt (Pars I, c. 67 und 78), wozu der Anlass wohl in der prinziplosen Anordnung des lateinischen Tatian (vgl. Th. Zahn, Geschichte des nt. Kanons II, S. 545) zu suchen ist. Möglich war dies nur bei mangelnder Einsicht in die Composition der Capitel 2—6, denn die beiden, den zweiten dieser drei Cyklen einleitenden Wunder 4, 46—54 und 5, 1—16 können als gleichwertige Illustrationen zu der Rede von der lebenschaffenden Wirksamkeit des Logos-Christus 5, 19—30 nicht auseinander gerissen werden, und die Symmetrie der Composition verlangt auch zu Anfang des dritten Cyklus ein galiläisches Wunder, wie die beiden ersten mit einem solchen eingeleitet waren (Hand-Commentar S. 87. 89 f. 100. 102). Dieser a priori feststehende Schematismus erklärt es, wie der Evangelist bei Ausfüllung seines Fachwerkes die logischer Weise einzuschiebende Rückkehr in die πατρίς 4, 44 diesmal ganz vergessen konnte.

Die christologische Rede selbst berührt die Anklage wegen Sabbatbruches 5, 16 (einen solchen hatte übrigens Jesus selbst gar nicht ausgeführt, sondern blos auf Seiten des Geheilten veranlasst) nur in ihrem ersten Satze 5, 17, und auch hier nur gelegentlich einer apologetischen Argumentation, welche die Folge hat, dass zum ersten sofort ein zweiter und weit grösserer Anstoss 5, 18 tritt; daher neben der ersten sich sofort eine zweite Anklage einstellt, nämlich die auf angemasste Gottgleichheit. Um diese, als den wichtigeren Punkt, handelt es sich daher in allem Folgenden, wie gleich aus dem Schlagwort 5, 23 erhellt, während die Antwort auf die den Sabbat betreffende Anklage erst ein halbes Jahr später 7, 19—24 erfolgt, daher Bertling diese Stelle (wenigstens in ihren Hauptbestandteilen) zwischen 5, 16 und 17 gelesen sehen wollte (vgl. dagegen Waitz, Stud. und Krit. 1881, S. 145—160). Ebenso unleugbar erscheint die Aussage 5, 31 wie eine Beantwortung und vorläufige Bestätigung des Einwandes der Juden 8, 13; dagegen 8, 14, sofern hier der ganz exceptionelle Gesichtspunkt betont wird, unter welchem die gewöhnliche Rechtsregel gerade im vorliegenden Fall ausser Kraft tritt, wie als eine schon 5, 31 in Aussicht genommene, unentratsame Ergänzung.

Gleichwohl steht fest, dass wie ἕως ἄρτι 5, 17, so auch die μείζονα ἔργα 5, 20 auf die Sabbatheilung zurückweisen. Sogar der mit 5, 31 anhebende Teil der Rede, welcher die Jesu zu Gebote stehenden Zeugnisse behandelt, berücksichtigt stillschweigend auch die erste Anklage, sofern dieselbe zum Schutz des Gesetzes erhoben sein will. Gezeigt wird nämlich, wie die Juden in ihrem Eifer für das angeblich verletzte Gesetz bis zur Verleugnung des Gesetzgebers selbst fortgetrieben werden. Zumal das Wort 5, 45 will als eine im Namen des Gesetzgebers selbst erhobene Gegenklage verstanden sein. Die Rede ist somit vom Anfang bis zu Ende als im Zusammenhang mit dem Wunder am Teich stehend gedacht (gegen B. Weiss bei Meyer II[8] 1893, S. 203. 214). Sie bedarf also, um verständlich zu sein, keiner ergänzenden Einschaltung. Vielmehr könnte es sich nur darum handeln, ob sie etwa eine Verlängerung durch 7, 11—24 oder vielmehr die ganze Scene eine solche durch 7, 15—24 vertrüge, in welchem Falle dann nicht bloss die γράμματα 5, 47 auf 7, 15 überleiten, sondern auch 7, 25 recht ungezwungen an 7, 14 anschliessen würde.

Thatsächlich hat sich unter allen innerhalb der ersten Hälfte des Evangeliums vorgenommenen Umstellungen die Verpflanzung von 7, 15—24 hinter 5, 47 am meisten empfohlen (Wendt, S. 79 f.; Spitta, S. 199 f.; Johannes Weiss, Theol. Literaturzeitung 1893, S. 397; Blass, Philology of the gospels 1898, S. 239; vgl. auch Haupt, Studien und Kritiken 1893, S. 236). Die γράμματα 7, 15 liessen sich mit Bezug auf 5, 39. 46, die Wendung nach der Ehrsucht 7, 18 mit Bezug auf 5, 41. 44 verstehen, und vollends der Vorwurf der Mordsucht 7, 19 sieht ebenso unmissverkennbar auf 5, 16. 18 zurück, wie unter dem ἓν ἔργον 7, 21 (und doch vorher 7, 3 eine Mehrheit von ἔργα und gleich nachher 7, 31 viele σημεῖα) nur das 5, 5—9 berichtete Werk gemeint sein kann. Der Recurs auf Moses 7, 19 schliesst sich an 5, 45—47 an, und wenn er 7, 22 wiederholt wird, so geschieht es nur, um Jesu dieselbe Überlegenheit gegenüber dem schon vormosaischen Institut der Beschneidung zu sichern, welche er 5, 17 gegenüber dem Sabbatgebot einnimmt. Endlich erinnert die δικαία κρίσις 7, 24 an 5, 30.

Andererseits scheint der Vorwurf 7, 19 gerade zwischen der 7, 1. 25 doppelt bezeugten Thatsache, dass „die Juden ihn zu töten suchten“, am richtigen Platze zu stehen, zumal da um eine solche Absicht zwar nicht der in Jerusalem zusammengeströmte ὄχλος 7, 20, wohl aber 7, 25 die Jerusalemiten wissen; die zwischen beiden Stellen statthabende Beziehung spricht gegen die Zulässigkeit einer Ausschaltung von 7, 15—24. Weiterhin wird ja derselbe Vorwurf der Mordsucht auch 8, 37. 40 gegen

die Juden erhoben; man müsste also diese Stelle erst mit Spitta (S. 196f.) durch Annahme einer Lücke hinter 7, 52 aus dem Zusammenhang mit den Ereignissen am Laubhüttenfest herauszulösen versuchen. Wiederum sieht das Wort 5, 31 aus wie eine Concession an einen aus 8, 13 anticipierten Einwand der Pharisäer, und was dann 8, 14 gegen die Geltendmachung jener Rechtsregel bemerkt wird, bezeichnet den 5, 31 aufgestellten Gesichtspunkt nachträglich als einen einseitigen und wenigstens in einem Ausnahmefall, nämlich gerade dem vorliegenden, ungiltigen. Auch diese Stelle müsste daher eigentlich in den Zusammenhang der 5, 31—47 gepflogenen Debatte zurückgebogen werden, wie andererseits 5, 19—30 eine directe Fortsetzung in 10, 34—36 findet, nachdem 10, 33 die Anklage 5, 18 wiederholt war. Ebenso gut denkbar bleibt doch wohl auch 7, 21—24 die Möglichkeit eines Rückgriffs auf 5, 16.

Wir übergehen Anderes, wie Strayer's Einfall, 10, 22 vor 8, 12 zu setzen. Alle diese Versuche werden in gleicher Weise hinfällig, wenn nach Analogie der Reden des zweiten Teiles, welche ein nur von vorübergehenden Fragen der Jünger unterbrochenes Continuum darstellen, auch die des ersten Teiles aufzufassen sein sollten. Hier nämlich hat E. Haupt in seiner gegen Wendt gerichteten Abhandlung (Studien und Kritiken 1893, S. 217—250) richtig gesehen, wenn er im vierten Evangelium nur scheinbar, um des zu erzielenden Eindruckes geschichtlicher Vorgänge willen, eine Reihe von unterscheidbaren Kampfscenen, in Wahrheit aber nur Einen Hauptkampf wider Einen Gesamtgegner dargestellt findet (S. 218), nämlich wider die als Einheit gedachte widergöttliche Volksgenossenschaft (S. 229), wobei sich dem Evangelisten die Voraussetzung unterschiebt, „dass die jedesmaligen Hörer alles Vorige kennen" (S. 230). Daher heissen die ihm entgegentretenden Galiläer 6, 41. 52 so gut οἱ Ἰουδαῖοι, wie sonst die Jerusalemiten, und werden 6, 36 (εἶπον ὑμῖν) behandelt, als wären sie identisch mit den 5, 37—40 Angeredeten. Die Lösung der hieraus sich ergebenden Schwierigkeiten liegt nicht in der Macht der Quellenscheidung und der Umstellungsmethode, sondern fliesst aus der „Erkenntnis, dass der Evangelist einmal die Gegner Jesu und andererseits seine Schrift als Einheit fühlt" (S. 233). In der That operiert die 3, 27—36 dem Täufer in den Mund gelegte Rede mit den Gedanken der 3, 10—21 unmittelbar vorangegangenen Christusrede (S. 235); daher 3, 11 = 32 und 3, 16—18 = 35. 36. Weiter hört die Samariterin 4, 13. 14 dasselbe, was 6, 35 die Galiläer, der Sache nach 7, 37 auch die Jerusalemiter zu hören bekommen. In mannigfacher Art berühren sich die Reden c. 5 und c. 6 und ebenso die Reden c. 7 und c. 8 (vgl.

Hand-Commentar IV², S. 139) ungeachtet des Scenenwechsels dort (6, 1) und hier (7, 37). Auch Wendt erkennt in seiner Erwiderung (S. 76) an, dass hinterher wieder dieselben Gegner vorausgesetzt sind, wie in der früheren Situation, meint aber solcher Widersprüche nur vermöge seiner Quellenhypothese Herr zu werden. Andere erkennen dagegen die constante Methode des Schriftstellers auch darin, dass auf dem Tempelweihfest 10, 26—28 die auf dem Laubhüttenfest 10, 1—16 angesponnene Allegorie vom Hirten und den Schafen ruhig weitergeführt wird. Nur fingierter Weise liegt nämlich eine Zeit von mindestens 3 Monaten, in Wirklichkeit dagegen ein Raum von etwa 30 Zeilen dazwischen. Das beide Ereignisse trennende Vierteljahr steht nur auf dem Papier. In Wahrheit erinnert der Schriftsteller sich und seine Leser an das, was er kurz zuvor geschrieben hat, und ganz dieselbe Bewandtnis hat es mit der Erinnerung an den Blindgeborenen am Grabe des Lazarus 11, 37 oder mit der noch auffälligeren Bezugnahme 12, 34 auf 3, 14; 8, 28 (nicht etwa 12, 23). Es ist somit nur stehende Manier, wenn sich der johanneische Christus gegen die an der ἑορτή 5, 1 erhobene Anklage auf Sabbatbruch 5, 16 direct erst am Laubhüttenfest verteidigt 7, 21—24 und bei derselben Gelegenheit 8, 13. 14 erst den Vorbehalt nachbringt, unter welchem der Grundsatz der Ungiltigkeit jedes Selbstzeugnisses 5, 31 zu verstehen gewesen wäre. Mit Fug und Recht finden daher Jülicher und Schmiedel (Encyclopaedia biblica I 1901, S. 2529) in solcherlei Unebenheiten, wie sie zu Gunsten vermeintlicher Verschiebungen angenommen werden, vielmehr charakteristischeEigenheiten der johanneischen Darstellung: „Die Kritiker nehmen als Massstab zu oft ihre Logik, ihre Aufmerksamkeit auf das Einzelne, ihr Bedürfnis nach Correctheit im Zusammenhang, kurz ein Evangelium, wie sie selber es schreiben würden“ (Einleitung in das N. T.³, S. 313).

Die Rede 12, 44—50 soll „im engsten Zusammenhang mit dem Schlusse der vorangehenden Rede Jesu stehen“ (Wendt, S. 91). Aber die Deutung des Bildes vom Licht 12, 35. 36 braucht nicht aus 12, 45 geholt zu werden, da sie 8, 12 und besonders 9, 5. 11, 9. 10 in treffendster Form bereits gegeben war. Diese Stellen finden in dem recapitulierenden, ganz aus Reminiscenzen und Anticipationen bestehenden Lückenbüsser 12, 44—50 (hier ist 12, 46. 47 = 8, 12. 15) nur ihr Echo, während Jesus 12, 35. 36 mit einem trefflich abschliessenden Abschiedsworte vom Schauplatz abgetreten ist. Aber selbst der zwischen hier und dem neuen Anfang 13, 1 hinlaufende, das frühere Publikum von demjenigen, welchem die Abschiedsreden gelten, scheidende Graben hindert nicht, dass die

Stelle 7, 7 ihren Commentar in 15, 18. 19. 23. 24 findet und dass Worte, welche der johanneische Christus 8, 19 zu den Juden gesprochen hat, 14, 7 vielmehr den Jüngern gelten sollen, wie solches in einem andern Fall 7, 34; 8, 21 = 13, 33 von dem Evangelisten selbst hervorgehoben wird.

Die Annahme einer Umstellung der Abschiedsreden, worauf hinter den Worten 13, 31 ὅτι οὖν ἐξῆλθεν λέγει Ἰησοῦς erst ein Stück mit der Abendmahlstiftung ausgefallen, dann aber die in c. 15 (die Allegorie vom Weinstock soll nur von dem ausgefallenen Stück aus und mit Rückblick auf 13, 1—30 verständlich sein) und c. 16 enthaltenen Reden gefolgt seien, also c. 17 unmittelbar an c. 14 sich angeschlossen haben soll (Spitta, S. 168—193; ähnlich auch Bacon, der die beiden Kapitel hinter 13, 20 und Wendt, S. 96f., der sie hinter 13, 35 lesen will), beruht auf Voraussetzungen hinsichtlich des antiken Buchwesens, welche Zahn untersucht und zurückweisen zu sollen geglaubt hat (Einl.[2] II, S. 561 f.). Doch bleibe das hier dahingestellt! Mir selbst ist immer das ungefähr gleiche Volumen der 3 Teile c. 1—6, 7—12, 13—20 bemerkenswert erschienen. Aber jede Versuchung zur Annahme eines ausgefallenen Abendmahlsberichtes, wogegen sich übrigens auch Johannes Weiss (S. 397) sträubt, fällt für denjenigen weg, welcher in 6, 51—59 nicht ein eingeschobenes Ersatzstück, sondern den von Anfang an in Sicht stehenden Abschluss der in allen ihren Teilen auf ihn abzielenden Rede (Hand-Commentar S. 107. 110f.; Lehrbuch der neutest. Theologie II, S. 501 f. 504f.), und überdies den engen Zusammenhang anerkennt, in welchem 13, 31—35 mit 1—20 steht (Wendt, S. 97). Die Hypothese Wendt's aber (vgl. S. 101 f.) weist Jean Réville schon wegen des Anschlusses von 13, 36 an 33 zurück (S. 235). Die viel bestechenderen Beobachtungen, welche Zurückstellung des ersten Ganges der Abschiedsreden hinter den zweiten zu gebieten scheinen, erledigen sich durch die Erwägung, dass allen Indicien, welche für die Priorität von c. 15 und 16 sprechen (Spitta, S. 169—172, Wendt, S. 95f.), solche gegenüberstehen, die wie 15, 15. 16. 20. 26; 16, 7. 26 das Gegenteil voraussetzen. Ein solcher Befund ist eine Einladung zur Annahme, dass hier zwei selbständig neben einander bestehende Versuche vorliegen, die Abschiedsgedanken zu redigieren (Hand-Commentar S. 188).

Belangreicher als die den Christusreden geltenden Umstellungs- und Verschiebungsversuche scheint eine Correctur zu sein, welche der Stelle 18, 13—28 gilt, deren Bestandteile schon im sinaitischen Syrer folgende Ordnung aufweisen 13. 24. (ähnlich gestellt finden sich beide Verse auch

in der alexandrinischen Handschrift, welcher Thomas von Ḥarkel seine Randnote verdankt, und bei Cyrill von Alexandria) 14. 15. 19—23. 16—18. 25—27. Ob der Vorgang Tatian's hierzu mitgeholfen hat (vgl. Bacon, S. 772f. 794) oder nicht (Hjelt, Die syrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron 1901, S. 128f.), thut nichts zur Sache. Harmonistisches Interesse ist sicherlich dabei im Spiel gewesen (Nachweis bei Jean Réville, S. 268). Die Thatsache, dass 18, 14—18 und 25—28 die Erzählung von der Verleugnung des Petrus in zwei Stücke zerrissen und überdies in das Haus des Hannas statt des Kaiphas verlegt wird, und dass gerade dem Letzteren bei Johannes fast gar nichts mehr zu thun übrig bleibt (vgl. besonders Zahn, Einl. II, S. 524), haben schon im kirchlichen Altertum und dann wieder seit der Reformation die Neigung erzeugt, den Vers 24 in die Nähe von Vers 14 heraufzuziehen. Nach Luther's ganz selbständig gewonnenem Urteil handelt es sich hier um eine Versetzung „im Umwerfen des Blatts, wie oft geschieht." Ähnlich urteilen Beza und Neuere, wie Rinck (Lucubratio critica 1830). Einen Höhepunkt in dieser Bewegung stellt Spitta dar, welcher, noch ehe der sinaitische Syrer bekannt war, eine diesem ziemlich ähnliche Anordnung herstellte in der Form der Folge 12. 13. 19—24. 14—18. 25 (wo aber die Worte ἦν δὲ Σίμων Πέτρος ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος von dem seinen Irrtum bemerkenden und den 18 fallen gelassenen Faden wieder aufnehmenden Urheber des jetzigen Textes herrühren) bis 27 (S. 158—168). Dabei teilt er mit Hengstenberg, Godet und Zahn (S. 524) die Voraussetzung, dass Kaiphas schon die Vorverhandlung im Hause des Hannas geleitet habe. Letztlich haben Blass (Philology of the gospels S. 56—59. 239; Notwendigkeit und Wert der Textkritik 1901, S. 24f.) und A. Loisy (Études bibliques 1901, S. 142—146) in dem sinaitischen Syrer geradezu Wiedergabe des ursprünglichen Textes gefunden.

Aber der überlieferte Text dürfte auch hier zu Recht bestehen, denn er erklärt sich sehr einfach aus derjenigen Art von Nacharbeit, welche der Evangelist auch sonst nicht selten an seiner synoptischen Vorlage übt, worüber jetzt Zahn richtige Beobachtungen bietet (Einl. II, S. 501. 506. 517. 519f.). Hatten die beiden ersten Evangelisten die Verleugnung des Petrus in zwei Absätzen zur Darstellung gebracht Mc 14, 54 = Mt 16, 58 und Mc 14, 66—72 = Mt 26, 69—75, so empfand solche Trennung als einen Übelstand schon derjenige Evangelist, welcher Lc 22, 54—62 die Verleugnung in Einem Zuge erzählt, dafür aber dann die Mc 14, 55—65 = Mt 26, 59—68 zwischen jene beiden Ergänzungsstücke tretende Gerichtsscene Lc 23, 63—71 erst nachfolgen lässt, so dass bei ihm die

Verleugnung in die Nacht fällt, die gerichtliche Verhandlung aber erst gegen Morgen statt hat. Der johanneische Evangelist hält sich nun in erster Linie an Mc 14, 54, welche Stelle daher dem Anfang und den Schluss von Joh 18, 15—28 entspricht. Die Mitte enthält johanneisches Sondergut, nämlich den Bericht von dem im Hause des Hohepriesters bekannten ἄλλος μαθητής, der den Auftritt mit der Thürhüterin und damit die erste Verleugnung veranlasst. Die so motivierte Vorwegnahme dieser letzteren zieht also den ganzen Auftritt mit der Magd Mc 14, 66—68 = Mt 26, 69. 70 nach sich. Aber dass diese Züge blos antecipando hereingearbeitet sind, zeigt eben der Umstand, dass wir zum Schlusse 18, 18 den Petrus noch am Feuer sich wärmend finden wie Mc 14, 54. An dieser Stelle hat also der Finger oder das Auge des Evangelisten zwischen 18, 15 und 18 gehaftet, und auf sie greift er 18, 25 bei der Wiederaufnahme der Verleugnungsgeschichte noch einmal zurück, worauf im Weiteren natürlich nur noch von zwei Verleugnungen gesprochen werden kann. Das Subject zu εἶπον 18, 25 steht Mc 14, 70 οἱ παρεστῶτες.

Da nun aber das die beiden Ergänzungsstücke trennende Verhör 18, 19—23 vor Hannas, also wohl auch in dessen Hause statt hat, ergibt sich wenigstens in Bezug auf die Örtlichkeit der Verleugnung ein Widerspruch mit Mt 26, 57, wo ausdrücklich Kaiphas (vgl. schon 26, 3) als der Hohepriester genannt ist, bei dem sowohl Verleugnung wie Verurteilung stattfinden. Dass aber auf diese Weise zwischen die Überführung vor Kaiphas 18, 24 und diejenige vor Pilatus 18, 28 eben nur die beiden Verleugnungsacte fallen, erklärt sich leicht genug (vgl. Zahn Einl. II, S. 509 f.) aus der Berücksichtigung der synoptischen Darstellung, welche hier nur durch Einschub eines bei Hannas stattgehabten Vorverhörs bereichert, im Übrigen aber als bekannt vorausgesetzt wird. Richtiger noch als Zahn (S. 524) zeigt Brandt (Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums S. 122. 137), dass der ἀρχιερεύς 18, 15. 16. 19. 22 nur Hannas (vgl. das auf 18, 13 zurückweisende οὖν 18, 19), nicht aber der 18, 13. 24 wie schon 11, 49. 51 als eigentlicher fungierender Hohepriester genannte Kaiphas sein kann. Die förmliche Verurteilung durch den von Kaiphas präsidierten hohen Rat wird Joh 18, 24 blos „markiert" (S. 124). Da aber zwischen dem Bericht des Mc und Mt einerseits, dem lucanischen andererseits die schon besprochene Differenz statt hat, dass dort eine Nachtsitzung, hier eine Morgensitzung erzählt wird, verteilt der vierte Evangelist beide Acte auf die aus Lc 3, 2. Act 4, 6 übernommenen zwei Hohepriester (so richtig Scholten, Das Evangelium nach Johannes 1867, S. 303. 420; Brandt, S. 123) und zwar so, dass das Mitspielen des

Hannas, der nur eine vorläufige und ergebnislose Frage an Jesus richtet, 18, 13 durch seine nahe Stellung zu Kaiphas erklärt wird, im übrigen aber Mt ebenso in Bezug auf die Person des eigentlichen Richters, wie Lc in Bezug auf die Zeit des Gerichtes im Recht bleiben. Er verfährt also hier wesentlich als Harmonist und im Dienste dieser Haupttendenz nebenher auch als Ergänzer, sofern er den Stoff zu seinem Sondergut aus Mc 14, 48 = Mt 26, 55 = Lc 22, 53 (hier besonders redet Jesus ja die ἀρχιερεῖς an) vielleicht (nach Pfleiderer, Urchristentum S. 733) auch aus Act 23, 2 bezieht (vgl. dazu Spitta, S. 166 f.).

Fast alle hier besprochene Experimente gehen von der Voraussetzung aus, dass uns im vierten Evangelium ein wesentlich glaubwürdiger Bericht mit auf Grund historischer Erinnerung abgegrenzten Scenen vorliege. Die Anstösse, um deren Beseitigung es sich dabei handelt, verschwinden sofort oder erscheinen vielmehr ganz selbstverständlich, wo man weiss, dass es im vierten Evangelium weniger auf eine historische Darstellung überhaupt abgesehen ist, als vielmehr auf Darlegung einer selbständigen Gedankenwelt, die nur mühsam, ja gewaltsam in die Form einer Geschichte Jesu gekleidet wird. Von ganz anderer Art sind dagegen die bisher noch unbesprochen gebliebenen Vorschläge Hitzig's: c. 5 folge auf c. 3, daher 4, 44 auf 5, 38. 40—47 zurücksehe, während 4, 3—42 wegen des Decembers 4, 35 etwa hinter 10, 39 gestanden haben müsse; die 2 Tage 4, 43, welche man bei der jetzigen Anordnung auf 4, 40 bezogen habe, seien in Wahrheit die 2 Tage des Pfingstfestes; nur letzteres könne aber unter der ἑορτή schlechthin 5, 1 gemeint sein, wofür auch, abgesehen von patristischen und reformatorischen Autoritäten, Hilgenfeld (Einleitung in das N. T. 1875, S. 705) und J. van Bebber (Zur Chronologie des Lebens Jesu 1898, S. 34) mit wesentlich der gleichen archäologischen Begründung eingetreten sind. Tragen derartige Machenschaften zunächst den Stempel des Subjectiven und Uncontrollierbaren in noch stärkerem Grade, als die zuvor besprochenen Versuche (vgl. H. Sevin, Chronologie des Lebens Jesu[2] 1874, S. 9 f.), so haben sie dafür vor diesen den Vorzug voraus, dass sie ein überraschendes Gesamtergebnis abwerfen, sobald noch die auf thatsächlichem Untergrund beruhende Annahme hinzutritt, dass 6, 4 τὸ πάσχα, davon die Aloger (Epiph. Haer. 51, 22), Irenäus (II 22, 3) und Origenes (in Ioan. XIII, 39) und auch Cyrill von Alexandria nichts zu wissen scheinen[1], als Glosse zu betrachten

[1] Vgl. hierüber und über die Wahrscheinlichkeit, dass alle Zeugen für die einjährige Wirksamkeit Jesu ebenso dachten, Hort's Appendix 1881, S. 77—81 und van Bebber, S. 154—172.

sei. So nach Älteren — van Bebber (S. 154) nennt Vossius, Mann, Schulze — J. S. J. Cassel in einem Paderborner Programm 1851 und Jacobsen, Untersuchungen über das Johannesevangelium 1884, S. 66. Fällt demnach dieses Ostern aus, so bewegen wir uns im vierten Evangelium von einem Passah 2, 23 über Pfingsten 5, 1, Laubhütten 7, 2 und Tempelweihe 10, 22 zum anderen Passah 11, 55, d. h. wir durchschreiten einfach das jüdische Kirchenjahr und gewinnen statt zweier Jahre öffentlichen Wirkens, ein einziges, wie bei den Synoptikern und in der altkirchlichen Tradition der Fall ist (Einleitung in das N. T.[3] S. 429). So war es möglich, in der Nachfolge Älterer (Hase, Leben Jesu[5] 1865, S. 21 erinnert an Köhler 1832 und Manitius 1844) die beiden Darstellungen wenigstens in Bezug auf den Zeitrahmen in Harmonie zu bringen (vgl. O. Holtzmann, Das Johannesevangelium 1887, S. 114f. 150). Weiter reicht die harmonisierende Kraft dieses Vorschlages nicht. Gleichwohl könnte ihm vielleicht noch eine Zukunft beschieden sein, sofern sich unter Voraussetzung seiner Zulässigkeit das Verfahren des Evangelisten aus dem Studium des jüdischen Festkalenders begreiflich machen liesse, welches ihm die Mittel lieferte, seiner grossen Neuerung, wonach Jesus statt in Galiläa vielmehr im Mittelpunkt des Volkslebens, auf der Hochburg des nationalen Gottesdienstes auftreten soll, zu einiger Gliederung und innerer Abwechselung zu verhelfen. „Jerusalem bedeutet ihm die Bühne, auf der Jesus seinen Kampf wider die Juden auszufechten hat und für diesen Kampf bedarf er mehrerer Acte“ (Jülicher, Einleitung in das N. T.[3], S. 332). Jedes Fest eröffnet mithin einen neuen Act des Dramas, und selbst einer Umstellung des Samariterabschnittes würde es wenigstens dann nicht bedürfen, wenn 4, 35 als Sprichwort gefasst und seiner Bedeutung als Kalenderanzeiger entkleidet werden dürfte.

[Abgeschlossen am 26. Januar 1902.]

Das Todesjahr Polykarps.

Von Peter Corssen in Berlin.

Die von Waddington begründete Datierung des Martyriums Polykarps auf den 23. Februar 155 hat sich des Beifalls der Gelehrten verschiedenster Richtung zu erfreuen gehabt[1]. Man wird Zahn unbedingt zustimmen, wenn er in seinem neusten Aufsatze über Polykarp meint, wer nichts wesentlich neues für oder wider dieses Datum beizubringen habe, hätte auch keinen Anlass, aufs neue darüber zu reden[2]. Freilich sollte nach solchem Grundsatz billigerweise nicht nur in dieser, sondern in jeder wissenschaftlichen Frage verfahren werden. Wenn aber Zahn in demselben Atem erklärt, es habe sich das obige Datum aus immer erneuter Prüfung als das einzig mögliche ergeben, so steht mit der Sicherheit dieser Erklärung in einem eigentümlichen Widerspruche das unter dem Text gegebene Geständnis, es sei die Grundlage von Waddingtons Chronologie durch W. Schmid[3] erschüttert worden.

In diesem Geständnis finde ich die Berechtigung, zu dieser viel erörterten Frage von neuem das Wort zu ergreifen; denn ich vermag mich nicht bei dem rasch gebauten Syllogismus zu beruhigen, mit dem Zahn das gefährdete Datum aus dem Zusammenbruch der bisherigen Chronologie des Aristides, die seine eigentliche Stütze bildete, zu retten weiss. Es will mir zudem scheinen, als wenn Zahn bei diesem Rettungsversuch doch etwas unbehaglich zu Mute sei, da er es nicht verschmäht, in diesem Falle sogar von Harnack Hilfe anzunehmen, den er doch sonst in seinen neusten Forschungen gehässiger und ungerechtfertigter als je

[1] S. Lightfoot, Apostolic Fathers, P. II, vol. I, p. 667.
[2] Zahn, Forschungen zur Geschichte des Kanons, VI, S. 95.
[3] Die Lebensgeschichte des Rhetors Aristides. Rhein. Mus. 1893. S. 53 ff.

angreift. Wer aber Harnacks gründliche Erörterung der Frage kennt, der weiss, dass dieser gewissenhafte und geniale Forscher keineswegs mit gleicher Zuversicht sich äussert. So zwingend der Schluss scheint, zu dem er kommt, so verhehlt er sich doch nicht, dass seine Voraussetzungen nicht hinlänglich gesichert sind[1]. Da diese Voraussetzungen besonders in der Datierung asiatischer Proconsulate bestehen, so dürfte es vielleicht richtiger scheinen, geduldig zu warten, bis ein glücklicher inschriftlicher Fund uns darüber urkundliche Auskunft gäbe. Aber die Gunst des Zufalls pflegt sich denen, die auf ihn hoffen, nicht zu erweisen, und jedenfalls kann es nicht schaden, wenn man zunächst einmal fragt, ob denn wirklich die Grundlagen der Datierung des Todes Polykarps derart verschoben sind, wie Harnack es glaubt.

Es sei gestattet, zunächst an die bekannten Voraussetzungen zu erinnern, mit denen man in dieser Frage zu rechnen hat.

Aus dem Briefe der Smyrnaeer über das Martyrium Polykarps wissen wir, dass es am 23. Februar an einem Sabbat stattfand (Martyr. Polyc. c. 21). Von den Jahren, in denen der 23. Februar auf einen Sabbat fiel, können einzig die Jahre 155 und 166 in Betracht gezogen werden (Harnack, S. 341). Die ganze Frage reduciert sich also darauf: ist Polykarp im Jahre 155 unter Antoninus Pius oder 166 unter Marc Aurel gestorben?

Zur Beantwortung dieser Frage bietet das Martyrium selbst einen Anhalt, denn es heisst darin ferner, dass die Hinrichtung unter dem Proconsul Statius Quadratus vollstreckt sei (a. a. O.).

Das Amtsjahr dieses Proconsuls hat nun Waddington durch eine Combination gewisser Angaben des Rhetors Aelius Aristides mit einer ephesinischen Inschrift und einer eben solchen Münze auf 154/155 bestimmt.

Gegen diese Combination hat W. Schmid einen Einwand erhoben, der auf den ersten Blick schlagend scheint.

Aus einer gelegentlichen Bemerkung des Aristides geht hervor, dass des Quadratus Vorgänger Severus hiess. Sein Proconsulat würde demnach in das Jahr 153/154 fallen. Nun erfahren wir aber aus einer Unterschrift zu der Rede des Aristides auf Athene (XXXVII bei Keil, S. 312), dass Aristides in diesem Proconsulat 35 Jahr alt war. Ein neckischer Zufall hat uns in der Chronologie des Aristides einen ähnlichen Streich gespielt wie in der des Polykarp. Wir erfahren von

---

[1] Vgl. Chronologie, S. 334—356, besonders S. 354, Anm. 1.

Aristides, dass bei seiner Geburt der Planet Jupiter im Zeichen des Löwen stand (p. 519/20 Dindorf[1]). Da dies alle 12 Jahre eintritt, so muss Aristides entweder 117 oder 129 geboren sein (Waddington, p. 247). Waddington hat das Jahr 117 als Geburtsjahr angenommen. Folgen wir ihm, so hat Aristides 152 sein 35. Jahr erreicht. Dann aber kann Severus nicht 153/154 Proconsul gewesen sein.

Gehen wir von der Unterschrift zu der Rede auf Athene aus, so muss vielmehr Severus entweder 152 oder 164 und folglich Quadratus 153 oder 165 Proconsul geworden sein. Combinieren wir aber mit diesem Resultat die aus dem Martyrium Polycarpi sich ergebende Thatsache, dass ein Quadratus entweder im Februar 155 oder 166 Proconsul gewesen sein muss, so scheint das Jahr 166 als Todesjahr des Polykarp gesichert.

Aber sogleich erhebt sich eine Schwierigkeit. Der Quadratus des Martyriums heisst Statius Quadratus, Statius Quadratus aber war nach einer Inschrift von Ostia 142 Consul (Waddington, Fastes des pr. Asiatiques p. 219). Daher kann man nicht annehmen, dass er erst im Jahre 165 Proconsul von Asien geworden sei, weil ein Intervall von 23 Jahren zwischen beiden Ämtern der unter den Antoninen beobachteten Regel widerspricht (Waddington, Mém. p. 240 f. und Fastes Asiat. p. 13). Dagegen giebt es einen A. Avillius Urinatius Quadratus, der im Jahre 156 Consul suffectus war. Da Aristides nur den Beinamen Quadratus nennt, so nimmt Schmid an, dass dieser Urinatius 165/166 Proconsul von Asien gewesen sei.

Da nun auf diese Weise das Jahr 165/166 dem Statius Quadratus verschlossen ist, so scheint es nur um so sicherer, dass dieser wirklich 154/155 Proconsul war (Harnack, Chronol. S. 355). Aber dass Urinatius Quadratus jemals Proconsul von Asien gewesen ist, ist doch nur eine blosse Vermutung, wogegen es allerdings ausser durch das Zeugnis des Martyrium Polycarpi auch durch eine Inschrift von Magnesia am Berge Sipylus (C. I. G. 3410) bezeugt ist, dass Statius Quadratus dies Amt bekleidet hat (Waddington, Fastes des provinces Asiatiques, p. 219 f.). Verlieren wir daher das Zeugnis des Aristides für Statius, so erscheint doch die Zeit seines Proconsulats sehr viel weniger sicher als vordem, weil man immerhin nicht wissen kann, ob er nicht durch besondere Gründe erst 165 nach Asien gekommen ist.

---

[1] Ich habe überall die Ausgabe von Keil, Aelii Aristidis quae supersunt, vol. II, Berolini, MDCCCXCVIII zu Grunde gelegt, citiere aber nach Dindorf, dessen Paginierung bei Keil angegeben ist.

Vielleicht ist es ein zuverlässigerer Weg, wenn man, statt sogleich auf die Ermittlung der bestimmten Jahre der Proconsulate auszugehen, zunächst die allgemeinen Zeitangaben, die sich bei Aristides finden, prüft, ohne Rücksicht darauf, ob sie mit den anscheinend sicher gegebenen Daten stimmen oder nicht.

Aristides hat uns fünf Bücher heiliger Geschichten hinterlassen — von dem sechsten ist nur der Anfang erhalten — in denen er die Geschichte seiner Krankheit erzählt, die ihm und seinen Freunden wegen der persönlichen Fürsorge, deren er sich seitens des Gottes Asklepios zu erfreuen hatte, denkwürdig erschien. Die fünf Bücher sind nicht in einem Zuge und zum grossen Teile lange nach den Ereignissen geschrieben. Aristides unterscheidet zwei Perioden seiner Krankheit (p. 460 D). Die erste, in der er an einem Geschwür litt, dauerte zehn Jahre. Die Besserung trat im Winter ein (p. 502 D). Im folgenden Winter erkrankte er von neuem und zwar am Magen. Mit der Schilderung dieser Krankheit beginnt das erste Buch (p. 445 D). Dieses erste Buch ist wahrscheinlich beträchtlich früher geschrieben als die folgenden. Jedenfalls enthält es ein für unsere Zwecke capitales Stück, nämlich den Abriss eines Tagebuches, zu dessen Zeitangaben wir ein unbedingtes Vertrauen haben dürfen. Ich beginne daher mit diesen.

Am 18. Januar — das Tagebuch verzeichnet nur die Monatstage, nicht das Jahr — träumt Aristides, er habe mit seinem Lehrer Alexander eine Audienz bei dem Kaiser gehabt. Nachdem Alexander, der dem Kaiser lange bekannt gewesen sei, diesen angeredet habe und von ihm angeredet worden sei, habe er selbst den Kaiser angeredet, der sich gewundert habe, dass er ihn nicht küsse (p. 451 D)[1].

Am 25. Januar beschäftigt er sich im Traum mit dem Schicksal einer Rede, die er an den Kaiser, der damals in Syrien war, geschickt hatte (p. 453 D).

Am 4. Februar sieht er im Traum Antoninus, den Kaiser, den älteren, und den König der Feinde, Vologesus. Sie haben mit einander Friede und Freundschaft geschlossen, kommen dann auf ihn zu und Vologesus fordert ihn auf, ihnen etwas vorzulesen (p. 454 D). —

Ein Mann wie Aristides träumt nicht ohne Grund und Methode. Wenn ihm innerhalb reichlich vierzehn Tagen dreimal der Kaiser erscheint, so ist das jedenfalls daher gekommen, dass er sich auch im Wachen lebhaft mit seiner Person beschäftigte. Es ist ja auch ersichtlich, worin

---

[1] Vgl. über diese Sitte Friedländer, Sittengeschichte, I, S. 160.

6. 2. 1902.

das seinen Grund hatte. Hatte er doch eine Rede auf den Kaiser componiert, von der er jedenfalls grosse Ehre für sich erwartete. Es ist daher wahrscheinlich, dass es immer derselbe Kaiser war, von dem er träumte.

Aristides war mit Alexander zusammen unter Antoninus Pius in Rom (S. ἐπὶ Ἀλεξάνδρῳ ἐπιτάφιος, or. XXXII bei Keil, p. 148 D). Es ist daher am natürlichsten, in dem ersten Traum an diesen zu denken. Wenn aber Aristides von dem Kaiser schlechthin spricht (ἐδόκουν προσιέναι τῷ αὐτοκράτορι), so muss er jedenfalls den damals regierenden gemeint haben. Da aber Alexander der Lehrer M. Aurels war (s. M. Antonini comm. I, 10), so ist der Gedanke nicht ganz abzuweisen, dass auch dieser gemeint sein könne, wobei es aber auffällig wäre, dass von ihm so gesprochen wird, als wenn er allein regierte.

Jeder Zweifel scheint mir dagegen in dem dritten Traume ausgeschlossen zu sein. Wenn Aristides sagt Ἀντωνῖνον τὸν αὐτοκράτορα τὸν πρεσβύτερον, wen anders kann er dann meinen als Antoninus Pius? Und doch verstehen Schmid und auch Keil hier M. Aurelius Antoninus. Offenbar spiegeln sich in diesem Traume zeitgenössische Ereignisse wieder. Von einem Friedensschlusse zwischen Vologesus und Pius ist aber nichts überliefert, daher glaubt man an die Ereignisse des Jahres 166 denken zu müssen, wie schon Masson gethan hatte (bei Dindorf III, p. XCIX f.). Aber den Frieden des Jahres 166 schloss nicht M. Aurel, der in Rom war, ab, sondern sein Mitregent L. Verus. Man müsste also ein wunderliches Spiel des Traumes annehmen, wenn man unter Antoninus den M. Aurel verstehen will, um so wunderlicher, da doch unter dieser Voraussetzung der Kaiser, der damals in Syrien war und dem Aristides eben eine Rede gewidmet hatte, L. Verus sein müsste. Das natürliche aber ist, dass der Kaiser, an den er seine Rede geschickt hatte, ihm nachher im Traume Ehren erweist. Aber wie dem auch sei, so muss man jedenfalls staunen, dass der jüngere Antoninus hier der ältere genannt wird. „Offenbar", sagt Schmid (S. 59 Anm. 2), „würde zur Differenzierung schon Ἀντωνῖνον genügen, ein Name, der nicht den Pius von Marcus, sondern nur Marcus von Verus unterscheidet." Nun, wenn dem so ist, warum setzt dann Aristides τὸν πρεσβύτερον hinzu, wodurch doch der Gedanke aufgehoben wird, dass Marcus von Verus unterschieden werden soll? Oder warum begnügte er sich nicht mit der Bezeichnung τὸν αὐτοκράτορα τὸν πρεσβύτερον, die unter der Voraussetzung, dass das Tagebuch aus dem Jahre 166 stammt, ganz unmissverständlich gewesen wäre? Warum schrieb er, wenn er den Namen

einmal gesetzt hatte, nicht wenigstens τὸν πρεςβύτερον αὐτοκράτορα oder τὸν πρεςβύτερον τῶν αὐτοκρατόρων?

So wie die Worte stehen, kann man den Zusatz τὸν πρεςβύτερον nur in dem Sinne auf Ἀντωνῖνον beziehen, dass damit der ältere Antoninus von dem jüngeren, nicht aber der ältere Kaiser Aurelius Antoninus von dem jüngeren Kaiser L. Verus unterschieden werden soll. Natürlich kann dann τὸν πρεςβύτερον nicht schon in dem Tagebuch gestanden haben, da es ja damals nur einen Kaiser dieses Namens gab. Es ist aber nur natürlich, dass Aristides diesen Zusatz machte, als er das Tagebuch in die Öffentlichkeit gab, um einem Irrtum vorzubeugen, der nach dem Tode Antonins allerdings unvermeidlich gewesen wäre.

Dass aber trotz des Schweigens der Überlieferung und trotz der ausdrücklichen Erklärung des Capitolinus, dass Antoninus Pius Italien nie verlassen habe, der Traum des Aristides den Zeitverhältnissen entsprochen habe, scheint mir Waddington auf das glücklichste bewiesen zu haben.

Schon Borghesi hat aus der Inschrift C. I. L. IX, 2457 den Beweis geführt, dass unter Antoninus Pius kriegerische Verwicklungen zwischen den Römern und Parthern drohten und dass der Kaiser sich veranlasst sah, ein Heer an der Grenze aufzustellen: L. Neratius Proculus . . . missus ab imp. Antonino Aug. Pio ad deducendas vexillationes in Syriam ob bellum Parthicum. Der Inhalt dieser Inschrift geht weit hinaus über die Vorstellung, die Capitolinus mit der Bemerkung erweckt, es habe ein Brief des Kaisers genügt, um Vologesus von einem Einfall in Armenien abzuhalten. Es ist daher schwerlich zu kühn, noch einen Schritt weiter zu gehen und aus Aristides zu schliessen, dass der Kaiser in Person nach Syrien ging. Das hat Borghesi gethan (Oeuvres complètes V, 374). Aber erst Waddington[1] hat dieser Vermutung eine feste Stütze gegeben durch einen Nachweis aus der Chronographie des Johannes Malalas (p. 280 ed. Dindorf). Dieser berichtet, dass Antoninus nach einem Feldzuge in Ägypten nach Antiochia gekommen sei und die ganze Stadt auf seine Kosten mit Steinen aus der Thebaïs habe pflastern lassen. Der späte und unzuverlässige Schriftsteller darf in diesem Falle einige Autorität beanspruchen, da er ein Antiochener war und er sich für seine Angaben auf eine noch zu seiner Zeit erhaltene Inschrift beruft. Die Angaben selbst scheinen mir deutlich zu zeigen, dass es sich nicht um ein im Namen des Kaiser ausgeführtes, sondern durch seine Anwesenheit veranlasstes Werk handelte[2].

1 Mémoire, p. 260 f.

2 Ἐλθὼν δὲ καὶ ἐν Ἀντιοχείᾳ τῇ μεγάλῃ ἐποίηςε τὴν πλάκωςιν τῆς πλατείας τῶν

Der Einwand Schmids, es könne schon deswegen nicht an Antoninus Pius gedacht werden, weil der Kaiser, der Aristides erschien, in der Blüte seines Lebens stand (εἶναι τὸν Ἀντωνῖνον ἐπιεικῶς ἐν ἀκμῇ), während Antoninus Pius damals doch bereits ein Greis gewesen sei, ist kaum ernst zu nehmen. Denn wenn auch nach dem ganzen Zusammenhange die ἀκμή hier auf das ganze Leben, nicht einen einzelnen Lebensabschnitt zu beziehen ist, so muss man doch bedenken, dass die Erscheinung dem Traume, nicht der Wirklichkeit angehört. Aristides hatte den Kaiser seit vielen Jahren nicht gesehen, da ist es doch bei weitem natürlicher, dass er ihm im Traum in dem idealen Typus erschien, in dem er in Büsten und auf Münzen bekannt war, als genau in dem seinen Jahren entsprechenden Aussehen. Und übrigens wird man dem Spiel des Traumes sein Recht nicht beschränken dürfen. Ein anderer Kaiser, in dem Schmid den L. Verus erkennt, erscheint in einem später zu besprechenden Traume Aristides als Knabe (ἐδόκει δέ μοι καὶ παιδὸς ἡλικίαν ἔχειν p. 457 D).

Aus solchen Angaben sind also keine Zeitangaben zu gewinnen. Es mag daher hier sogleich ein ähnlicher Schluss zurückgewiesen werden, den Schmid gegen Waddington ins Feld geführt hat. In dem zweiten Buch (p. 467 D) erzählt Aristides, seinem Pfleger sei im zweiten Jahre seiner Krankheit (er sagt nicht, das zweite Jahr, aber diese Zeit ergiebt sich aus dem Zusammenhang) der Gott Asklepios in der Gestalt des Salvius, des jetzigen Consuls, erschienen. Salvius war im Jahre 175 Consul. Das zweite Krankheitsjahr identificiert Waddington mit dem Jahre 145. Salvius, sagt Schmid, konnte damals höchstens 15 Jahre sein. Sein Ansehen stimmte also durchaus nicht mit dem Typus des Gottes überein. Folglich müsse man annehmen, dass Salvius zu jener Zeit bedeutend älter gewesen sei. Aber erstens sagt Aristides nicht, Salvius sei seinem Pfleger in der Gestalt des Asklepios erschienen, sondern umgekehrt, sodann erzählt Aristides etwas später (p. 469 D), der Gott sei ihm ein ander Mal in solcher Gestalt erschienen, dass er bald Asklepios, bald Apollo war: ὡς τοίνυν ἐγενόμεθα ἐν τῇ Σμύρνῃ, φαίνεταί μοι ἐν τοιῷδέ τινι σχήματι· ἦν ἅμα μὲν Ἀσκληπιός, ἅμα δὲ Ἀπόλλων . . . ἐν τούτῳ τῷ σχήματι στὰς ἔμπροσθεν τῆς εὐνῆς . . . ἔφη. Aristides meint

μεγάλων ἐμβόλων τῶν ὑπὸ Τιβερίου κτισθέντων καὶ πάσης δὲ τῆς πόλεως στρώσας τὴν διὰ μυλίτου λίθου ἐκ τῶν ἰδίων ἀγαθῶν λίθους ἀπὸ Θηβαΐδος καὶ τὰ δὲ λοιπὰ ἀναλώματα ἐκ τῶν ἰδίων φιλοτιμησάμενος, καθὼς καὶ ἐν λιθίνῃ πλακὶ γράψας ταύτην τὴν φιλοτιμίαν ἔστησεν αὐτὴν ἐν τῇ πύλῃ τῇ λεγομένῃ τῶν Χερουβίμ· ἐκεῖθεν γὰρ ἤρξατο. ἥτις στήλη ἐστὶν ἕως τῆς νῦν ἐκεῖ, ὡς μεγάλης οὔσης τῆς φιλοτιμίας.

also: es war derselbe Gott Asklepios, der jedoch seine Gestalt wechselte, so dass er bald wie Asklepios, bald wie Apollo aussah. Ich brauche nicht zu sagen, welcher Analogieschluss sich darnach aus Schmids Auffassung ergiebt.

Übrigens scheint es mit dem Traume, in dem Salvius eine Rolle spielt, noch eine besondere Bewandtnis zu haben, die ihm vollends die Bedeutung nehmen würde, die Schmid darin sucht. Aristides sagt nämlich gar nicht, dass der Pfleger ihm den Traum sogleich erzählt habe, ja bei näherer Überlegung scheint dies ausgeschlossen. Salvius befand sich zu jener Zeit im Tempel des Äsculap, um Heilung zu suchen. „Wir wussten aber damals noch nicht," sagt Aristides, „wer Salvius war." Der Traum aber bezog sich auf die heiligen Geschichten und der Gott nannte den Titel des Werkes[1]. An die Abfassung dieses Werkes aber dachte Aristides in jenem Stadium seiner Krankheit noch gar nicht. Vielmehr sagt er ausdrücklich, dass er ursprünglich an eine Beschreibung seiner Krankheit nicht gedacht hätte, anfangs, weil er nicht geglaubt habe, sie zu überstehen, dann weil ihm sein körperlicher Zustand es nicht gestattet hätte, und dass er erst jetzt, d. h. im Jahre 175, sich zu der Bearbeitung entschlossen habe (p. 465 D). Es wird also wohl der Pfleger erst damals mit seinem Traume herausgerückt sein und vermutlich ist ihm, wenn anders er den Traum überhaupt gehabt hat, erst damals die Erkenntnis gekommen, dass die Gestalt, in der ihm einst der Gott erschienen war, die des Consuls jenes Jahres gewesen sei, an dessen einstigen Aufenthalt im Tempel des Gottes man sich gewiss damals in Pergamon wieder lebhaft erinnerte. Der Pfleger wird von Keil mit dem im vierten Buche genannten Epagathos identificiert, von dem es dort heisst, es sei ein Mann gewesen, der offenkundig mit Göttern in Verkehr gestanden und ganzer Orakel aus Träumen sich erinnert habe (p. 518 D).

Steht von hier aus kein Hindernis der natürlichen Auffassung im Wege, die überall Antoninus Pius in dem im ersten Buch genannten Kaiser erblickt, so muss es dagegen den Leser stutzig machen, dass in einem vierten Traum am 10. Februar Aristides sich in dem Kaiserpalast zwischen zwei Kaisern sieht, einem älteren und einem jüngeren, die ihm erstaunliche Ehren erweisen (ἐνάτῃ ἐπὶ δέκα ἐδόκουν ἐν τοῖϲ βαϲιλείοιϲ διατρίβειν, τὴν δ' ἐπιμέλειαν καὶ τιμὴν τῶν αὐτοκρατόρων εἰϲ ἐμὲ θαυμαϲτὴν καὶ ἀνυπέρβληθον εἶναι p. 456 D). Es ist übrigens ein drolliger Traum, der in höchst ergötzlicher Weise die selbstzufriedene Eitelkeit des Rhetors

[1] ἔφη δ' οὖν ὁ τροφεύϲ, ὡϲ ἐν τούτῳ δὴ τῷ ϲχήματι διαλεχθείη πρὸϲ αὐτὸν περὶ τῶν λόγων τῶν ἐμῶν ἄλλα τε δή, οἶμαι, καὶ ὅτι ἐπιϲημήναιτο ὡδὶ λέγων· 'ἱεροὶ λόγοι' (p. 467 D).

widerspiegelt. Sind an dieser Stelle, wie es auf den ersten Blick scheint, M. Aurel und L. Verus gemeint, so bedeuten natürlich die andern Träume für die Zeit nichts, auch wenn in ihnen Antoninus Pius als der Kaiser zu erkennen ist. Es fragt sich aber, ob Aristides hier den Ausdruck αὐτοκράτωρ im staatsrechtlichen Sinne gebraucht. Zwischen αὐτοκράτωρ und βαcιλεύc scheint er kaum einen Unterschied zu machen, denn in dem nach dem Erdbeben in Smyrna an Marcus und Commodus gerichteten Briefe wird jeder von beiden in der Aufschrift als αὐτοκράτωρ bezeichnet, dann beide zusammen als βαcιλεῖc angeredet (p. 762 D). Dass er aber den Ausdruck βαcιλεῖc auch auf die Prinzen des kaiserlichen Hauses anwendet und zwar so, dass der Kaiser selbst darunter einbegriffen wird, geht aus andern Stellen hervor. So spricht er in der Leichenrede auf seinen Lehrer Alexander von den Vorträgen, die dieser den Königen in dem Hause des Königs gehalten habe.[1] In derselben Rede stellt er den Verkehr des Aristides mit den Königen in Parallele zu dem des Aristoteles mit Philippus und Alexander.[2] Hier ist also in einer ganz zweifellosen Weise der Ausdruck „König" auf M. Aurel zu einer Zeit angewendet, als er noch unter Antoninus Pius ohne die officiellen Titel des Imperator und Augustus stand, denn der Rhetor Alexander war ja unter Pius in Rom (s. oben S. 65).

Man wird daher in den beiden Kaisern des vierten Traumes Antoninus Pius und M. Aurel erkennen dürfen, umsomehr als Aristides selbst in dem Traume des bedeutenden Altersunterschiedes beider sich bewusst geblieben zu sein scheint, da er sagt, es sei ihm vorgekommen, als wenn der jüngere noch im Knabenalter gestanden habe (ἐδόκει δέ μοι καὶ παιδὸc ἡλικίαν ἔχειν).

Der letzte Zweifel an dieser Auffassung aber scheint mir zu schwinden, wenn wir noch eine andere Stelle berücksichtigen, mit der Schmid sich vergeblich auseinanderzusetzen gesucht hat.

In dem zehnten Jahr seiner Krankheit war Aristides bemüht, der Vergünstigung teilhaftig zu werden, die Antoninus Pius in einem Erlass an den Landtag von Asien für eine bestimmte Zahl von Grammatikern, Sophisten, Rhetoren und Ärzten festgesetzt hatte (cf. Digest. XXVII, 1, 6).

---

[1] ὥcτ' ἦν ἅπαcιν ἀcπαcτὸc καὶ ὁπότε μὴ δημοcιεύοι, ἢ παρὰ τοῖc δυνάcταιc ἂν ἦν ἢ ἐν αὐτῷ τῷ βαcιλέωc οἴκῳ. καὶ μὴν καὶ τὰc μετὰ τῶν βαcιλέων διατριβὰc ὥcπερ ὁδῷ τινι χρηcάμενοc οὕτωc ἐποιήcατο (p. 138 D).

[2] γνοίη δ' ἄν τιc ἐξετάcαc ἓν μόνον αὐτοῦ τὸ περὶ τὴν cυνουcίαν τὴν πρὸc τοὺc βαcιλέαc καὶ παραθεὶc τὴν 'Αριcτοτέλουc πρὸc Φίλιππον καὶ 'Αλέξανδρον γενομένην (p. 144 D).

Er hatte alle Hebel in Bewegung gesetzt und gelangte auch zu seinem Ziele. Proconsul von Asien war in diesem Jahre Severus (p. 505 D), derselbe, den wir in der Unterschrift der Rede auf Athena verzeichnet finden (s. oben S. 62). Diese Rede war durch ein Traumgesicht veranlasst worden, durch welches die Göttin Aristides Glück und Gnade verheissen hatte. Sie beginnt mit dem Wunsche, dass der Traum Wirklichkeit werden möge (p. 12 D), und schliesst mit der Bitte, dass die Göttin ihm Ehre von beiden Königen verschaffen möge (δίδου μὲν τιμὰς παρ' ἀμφοτέρων τῶν βασιλέων, δίδου δὲ ἄκρον εἶναι φρονεῖν καὶ λέγειν p. 28 D). Dieser Wunsch sollte bald in Erfüllung gehen. Der Proconsul ernannte Aristides zum Friedenswächter (φύλαξ τῆς εἰρήνης) als Vertreter von Hadrianotherae[1], woraus sich Schwierigkeiten ergaben, da die Smyrnaeer Anspruch auf dieses Amt hatten (p. 523 D). Nicht viele Tage später bekommt Aristides Briefe aus Italien von den Königen, und zwar von dem Kaiser selbst und seinem Sohne, die ihm die gewünschte Befreiung von bürgerlichen Lasten in gnädigen Ausdrücken gewähren (ἡμέραις οὐ πολλαῖς ὕστερον ἐξ Ἰταλίας ἀφικνοῦνται ἐπιστολαί μοι παρὰ τῶν βασιλέων τοῦ τε αὐτοκράτορος αὐτοῦ καὶ τοῦ παιδός, ἄλλας τε εὐφημίας ἔχουσαι καὶ τὴν ἀτέλειαν ἐπισφραγιζόμεναι τὴν ἐπὶ τοῖς λόγοις p. 524 D).

Hier ist der Ausdruck „Könige" in einer Weise specialisiert, dass kein Zweifel sein kann, was Aristides damit meint. Der Kaiser und sein Sohn, wer anders soll das sein als Antoninus Pius und M. Aurel? Die Briefe können nicht, wie Schmid will, in dem Jahre 165 geschrieben sein, denn L. Verus war der Bruder, nicht der Sohn M. Aurels, und ausserdem ist deutlich gesagt, dass es nur einen Kaiser im eigentlichen Sinne des Wortes gab. Schmid hat daher versucht, die nähere Bestimmung τοῦ τε αὐτοκράτορος αὐτοῦ καὶ τοῦ παιδός zu verdächtigen (S. 76). Aber die Worte sind so wohl überlegt, dass sie, selbst wenn sie ein späterer Zusatz sein sollten, von jemand stammen müssten, der genau Bescheid wusste, so dass sie also nur das bestätigen würden, was Schmid in Abrede stellt. Er hat daher für die, die an ein Glossem nicht glauben wollen, eine Eventualerklärung in petto, nämlich dass der Brief sehr viel früher ausgefertigt sein möchte und erst nach dem Tode des Antoninus Pius in Aristides' Hände gekommen sei (S. 77). Damit wären dann in der That Antoninus Pius und M. Aurel zu Lebzeiten des ersten dem Range nach völlig gleichgestellt, während doch jetzt durch

[1] Vgl. Keil zu der Stelle p. 443, 18 seiner Ausgabe.

das einschränkende αὐτοῦ ein gewisser Unterschied gemacht ist. Dass aber das kaiserliche Decret, nachdem es einmal ausgefertigt war, erst mehrere Jahre später an seine Adresse befördert worden sei, ist eine durchaus unwahrscheinliche Annahme, und wenn Schmid sich dafür auf den Umstand beruft, dass es doch mit dem Briefe des früheren Statthalters von Ägypten Heliodor, der unmittelbar darauf erwähnt wird, ebenso gegangen sei, so ist gerade die Thatsache, dass bei diesem Briefe Aristides besonders bemerkt, er sei lange vor diesem Handel geschrieben, ein Beweis dafür, dass dasselbe von dem andern Briefe nicht gilt.[1]

Die Thatsache, dass das Ende der ersten und der Ausbruch der zweiten Krankheit des Aristides in die Regierungszeit des Antoninus Pius fallen, scheint mir somit unumstösslich festzustehen. Dass das Proconsulat des Severus mit dem letzten Jahre der ersten Krankheit zusammenfiel ist schon gesagt (s. S. 70), dass das Tagebuch aus dem Anfang der zweiten Krankheit aus dem Proconsulat des Quadratus stammt, folgt ausser andern, später zu erläuternden Gründen, aus einer Stelle des Tagebuchs, wo er davon spricht, dass er einen Traum später im Traum dem Proconsul Quadratus erzählt habe (ταῦτα καὶ ὕστερον πρὸς Κοδρᾶτον τὸν ἡγεμόνα ἐδόκουν ὡς ὄναρ διηγεῖσθαι p. 451 D).

Es bleibt aber noch ein Einwand Schmids zu berücksichtigen, der allerdings eine schwache Seite in Waddingtons Aufstellungen trifft.

Im Anfang des fünften Buches der heiligen Geschichten erzählt Aristides von einer Reise, die er in einem Sommer, als er am Magen litt, nach Kyzikos gemacht habe (p. 534 D), wo er in Folge eines Traumgesichtes eine Rede zur Einweihung eines Tempels hielt (p. 538 D). Diese Rede ist ohne allen Zweifel identisch mit dem uns erhaltenen Πανηγυρικὸς ἐν Κυζίκῳ περὶ τοῦ ναοῦ (or. XXVII bei Keil, p. 382 D). Dies hat schon Masson mit Recht geltend gemacht (III, p. CIX D) und Waddington mit Unrecht bestritten (Mém. p. 255[2]). Dagegen folgt Waddington Masson in der Behauptung, die Rede sei nach dem Ende des Partherkrieges gesprochen. Offenbar hat Waddington es unterlassen, die Rede selbst nachzulesen, sonst müsste er gesehen haben, dass sie den

---

[1] ἧκει δέ μοι καὶ παρὰ Ἡλιοδώρου τοῦ τῆς Αἰγύπτου ὑπάρχου γενομένου γράμματα ἅμα τοῖς βασιλικοῖς ἐμοί τε αὐτῷ καὶ ἕτερα ὑπὲρ ἐμοῦ τῷ ἡγεμόνι καὶ μάλ' ἔντιμα καὶ λαμπρά, γραφέντα μὲν πολλῷ πρότερον τῆς χρείας ταύτης, ἀπαντήσαντα δὲ εἰς τὸν καιρὸν τότε (p. 524 D).

[2] Man vergleiche mit dem mitgeteilten Titel der Rede p. 537 D des fünften Buches περιόντι τῷ ἔτει καὶ μηνὶ μάλιστα θᾶττον (θᾶττον verstehe ich nicht) ἦγον Κυζικηνοὶ τὴν ἱερομηνίαν τὴν ἐπὶ τῷ νεῷ und p. 538 D καί μοι παραμύθιον ἦν τῆς πορείας τὸ τῷ λόγῳ προσέχειν ὃν ἔδει τοῖς Κυζικηνοῖς ἐπιδεῖξαι κατὰ τὴν τοῦ ἐνυπνίου φήμην.

tiefsten Frieden atmet und auch nicht die geringste Anspielung auf irgend ein kriegerisches Ereignis enthält.

Aristides beglückwünscht die Kyzikener, dass die Vollendung ihres Tempels in eine Zeit falle, da die Welt ein Schauspiel sehe, das noch nie vorher dagewesen sei, da ein Freund mit einem Freund nicht weniger als die Welt teile und ein König sich einen König erwählt habe, der mit ihm in gleicher Weise über das All herrsche (p. 391 f. D). Dies Verhältnis wird in überschwänglicher Weise als eine göttergleiche Freundschaft und Harmonie gefeiert. Hierbei fragt der Redner, wer unter den Menschen einen so grossen und den Besiegten (τοῖϲ νικωμένοιϲ) so nützlichen Sieg gewonnen habe (p. 397 D). Dass hier nicht an einen Sieg über Parther oder Markomannen gedacht ist, zeigt die Begründung, die der Redner seinem Gedanken giebt. Andern, sagt er, macht die Furcht die Beherrschten zu eigen, für diese aber werden Gebete und Dank gemeinsam von allen dargebracht (ibid.). Aristides meint den friedlichen Sieg der Tugend, den die beiden Kaiser über alle davongetragen haben (p. 394 D). Dass sie die Herrschaft zum Symbol der Gerechtigkeit gemacht haben und für alle die Lehrer der Tugend geworden sind, das sieht er als den schönsten und wahrhaft naturgemässen Sieg an, das geht über die Einnahme der kaspischen Pässe und die Besiegung der Inder hinaus (p. 393 D). Wer Bollwerke und Festungen nimmt, verstärkt die Herrschaft mit schwachen und vergänglichen Mitteln, aber die als Muster der Tugend, Gerechtigkeit und Freundschaft glänzen, die haben in Wahrheit den Sieg von den Göttern erworben (p. 396 f. D).

Wie die Gefahr des Partherkrieges noch nicht in den Gesichtskreis des Redners getreten ist, so kann offenbar auch das verheerende Erdbeben, das Kyzikos im ersten oder zweiten Regierungsjahr der beiden Kaiser noch vor dem Aufbruch des L. Verus nach dem Oriente heimsuchte[1], noch nicht stattgefunden haben. Wir gewinnen auf diese Weise für diese Rede sehr enge Grenzen. Die Einweihung des Tempels muss im Sommer 161 stattgefunden haben. Und welcher Augenblick würde den hohen Schwung, mit dem der Redner die Erhebung des L. Verus zum Kaiser feiert, besser rechtfertigen?

Es muss nun hier wohl beachtet werden, dass diese Reise in die Zeit von Aristides' Krankheit fällt. Er sagt es ja deutlich, wie wir eben gesehen haben. Wie aber am Anfang des fünften Buches, so spricht er auch in dem Panegyrikus von seiner Krankheit, die ihn nicht abhalten dürfe,

---

[1] S. Pauly-Wissowa, Realencyclop. I, 2293.

dem ausdrücklichen Befehl des Gottes, an diesem Fest zu sprechen, nachzukommen (p. 382 D). Da die Reise 161 ausgeführt wurde, das Ende der ersten Krankheit aber noch in die Regierungszeit Antonins fällt, so folgt von selbst, dass Aristides sich in dem Stadium der zweiten Krankheit befand. Es ist dies aber auch noch besonders ausgedrückt durch die Bemerkung, dass er in jenem Sommer am Magen litt. Denn die zweite Krankheit wird, wie bereits gesagt ist (S. 64), als eine Unterleibskrankheit bezeichnet, die mit einer Magenerkrankung begann[1].

Fünf Jahre nach der ersten Reise, in demselben Monat und ungefähr in denselben Tagen, reiste Aristides wieder nach Kyzikos (p. 544 D). Auch diese Reise wurde durch einen Traum veranlasst. Offenbar hatte Aristides darauf gerechnet, den Kaiser in Kyzikos zu treffen und eine Ansprache an ihn zu halten; denn mit diesem Gedanken beschäftigte er sich im Traume (ἐδόκουν ἐπιτηρεῖν προςόδου καιρὸν πρὸς τὸν βασιλέα ibid.). Er sah sich in dieser Erwartung freilich getäuscht, was ihn jedoch nicht hinderte, den Traum durch das, was hinterher geschah, als erfüllt anzusehen (p. 545 D). Dass er sich aber mit solchen Erwartungen trug, wird sicherlich in Vermutungen, die man damals über den Rückweg hegte, den L. Verus aus dem Orient nehmen würde, seinen Grund gehabt haben. Von diesem zweiten Aufenthalt in Kyzikos im Jahre 166 erzählt Aristides, dass er sich in dieser Zeit so leicht und heiter gefühlt habe, wie noch nie, seitdem er zum ersten Male krank gewesen sei, und dass dieser Zustand sechs Monate hintereinander angehalten habe (συνέβη τοίνυν καὶ τὰ τοῦ σώματος τοῦτον δὴ τὸν χρόνον ῥᾷστα καὶ φαιδρότατα σχεῖν ἐξ οὗ πρῶτον ἔκαμον[2]. ὅσον τε γὰρ χρόνον ἦμεν ἐν τῇ Κυζίκῳ καὶ μετὰ τοῦτο ὡς ἐπανήλθομεν, ἓξ μῆνας ἑξῆς τοὺς ἅπαντας ἐρρωμενέστατα ἐμαυτοῦ διετέθην p. 545 D).

Eine ganz ähnliche Bemerkung über seinen körperlichen Zustand macht Aristides im vierten Buch. Nachdem er berichtet hat, dass eine völlige Veränderung in seinem Befinden eingetreten sei (ἐγένετο ἀπὸ τούτων ἤδη τῶν χρόνων μεταβολὴ περὶ πᾶν τὸ σῶμα p. 504 D), fährt er fort: καὶ χρόνοις δὴ ὕστερον ἡ λοιμώδης ἐκείνη συνέβη νόσος ἧς ὅ τε Σωτὴρ καὶ ἡ δέσποινα Ἀθηνᾶ περιφανῶς ἐρρύσαντό με. καὶ ἓξ μῆνας μέν τινας θαυμαστῶς ὡς τὸ μετὰ τοῦτο διήγαγον, ἔπειτα ἡ ξηρότης πολλὴ ξυνέβη καὶ ἕτερα ἠνώχλησεν.

---

[1] Der Bericht über die zweite Krankheit wird im ersten Buch abgeschlossen und der über die erste eingeleitet mit folgenden Worten: τοσαῦτα μὲν τὰ περὶ τοῦ ἥτρου. ὅμοιον δὲ τῷ περὶ τὸ ἦτρον συνέβη καὶ τὸ τοῦ φύματος πολλοῖς ἔτεσιν πρότερον (p. 460 D).

[2] Keil mit den Handschriften ἔκαμεν.

Die μεταβολὴ περὶ πᾶν τὸ ϲῶμα trat, wie aus dem Anfang des vierten Buches hervorgeht, im zehnten Jahr der Krankheit ein. Indem nun Schmid die beiden eben mitgeteilten Stellen mit einander vergleicht, kommt er zu dem Schlusse, dass an der ersten von der Besserung die Rede sei, die im Sommer des zehnten Krankheitsjahres begonnen hätte, und dass folglich die zweite Reise nach Kyzikos in eben dies Jahr falle, oder, anders ausgedrückt, dass das zehnte Krankheitsjahr fünf Jahre nach der Rede zur Einweihung des Tempels in Kyzikos abgelaufen sei.

Man traut seinen Augen nicht, wenn man nun wieder zu Aristides zurückkehrt. Am Ende des zehnten Krankheitsjahres (ἔτει δεκάτῳ περιήκοντι τῆϲ ἀϲθενείαϲ p. 502 D) wird Aristides durch eine Erscheinung aufgefordert, sich an den Ort zu begeben, wo die Krankheit ihren Anfang genommen hatte. Er reist infolgedessen kurz nach der Wintersonnenwende (χειμὼν δ' ἦν ὀλίγον μετὰ τροπάϲ ibid.) an den Fluss Aesepos in Phrygien, wo er sich zehn Jahr vorher beim Baden erkältet hatte (ibid. cf. p. 481 D). Der Aesepos war zwei Tagereisen von dem Tempel des Zeus Olympios, wo er sich damals wie gewöhnlich aufhielt, entfernt. Nach drei- oder viertägigem Aufenthalt wird ihm im Traum eröffnet, dass die Krankheit nun ein Ende habe und er zurückkehren solle (p. 503 D).

Die beiden Reisen nach Kyzikos fanden, wie oben bereits gesagt ist, in derselben Jahreszeit statt. Die Aufforderung zu der ersten erging an ihn im Sommer (p. 534 D). Er geht zuerst nach Pergamon, in der Absicht dort zu bleiben, wird dann aber alsbald durch ein Traumgesicht zur Weiterreise angetrieben. Es heisst, das Fest habe am Ende des Jahres stattgefunden[1]. Damit kann nach dem Zusammenhange nicht das Ende des asiatischen Jahres, also Ende September, sondern nur das des ionischen Mondjahres gemeint sein. Es wird von Aristides Wohlbefinden während des zweiten Aufenthalts in Kyzikos nicht geradezu gesagt, dass es von seinem Eintreffen in der Stadt an im Sommer zu rechnen sei (s. oben S. 73), aber es ist offenbar so gemeint, denn die Dauer wird auf sechs Monate angegeben und es wird ausdrücklich bemerkt, dass es bis mitten in den Winter angehalten hätte (καὶ τὸ ἀπὸ τούτου πάντ' ἦν εὔκολα εἰϲ μέϲον χειμῶνα p. 548 D).

Man sieht, Zeit und Ort dieses sechsmonatlichen Wohlbefindens sind von Zeit und Ort der nach dem zehnten Krankheitsjahre eintretenden Besserung absolut verschieden.

[1] Περιόντι (= περιϊόντι) δὲ τῷ ἔτει p. 537 D.

Aber ist denn mit dem sechsmonatlichen Wohlbefinden, von dem im vierten Buch die Rede ist, etwa die Besserung gemeint, die im Winter am Aesepos eintrat?

Diese Annahme wird schon durch die Erwägung ausgeschlossen, dass diese Besserung mindestens ein ganzes Jahr gedauert haben muss. Denn die zweite, Magen- und Unterleibskrankheit des Aristides begann im Winter (ἦν μὲν γὰρ Ποσιδεὼν μήν, ἴστε οἵου χειμῶνος. ἔκαμνεν δὲ ὁ στόμαχος . . . αἰτία δ' οὐχ ἥκιστα ἡ συνέχεια τῶν χειμώνων, ἣν οὐδὲ κέραμος οὐδεὶς ἐνέγκαι ἐλέγετο p. 446 D). Es müsste die Möglichkeit zugegeben werden, dass zwischen diesen beiden Wintern ein grösserer Zwischenraum als ein Jahr gelegen habe, wenn nicht Aristides angegeben hätte, dass Severus Proconsul war, als er am Aesepos weilte (τοιαῦτα μὲν κατὰ τὴν πορείαν τὴν ἐπ' Αἴσηπον καὶ τὴν ἐκεῖθεν αὖθις ἀναστροφήν. ἦν δὲ ἡγεμὼν τῆς Ἀσίας τότε . . . Σεβῆρος p. 505 D), und dass dessen Nachfolger Quadratus war (ὁ Σεβῆρος ὁ τῆς Ἀσίας ἡγεμὼν ἦρξεν, οἶμαι, ἐνιαυτῷ πρότερον τοῦ ἡμετέρου ἑταίρου p. 523 D[1]). Dass aber unter Quadratus die Unterleibskrankheit ausgebrochen war, haben wir bereits oben gezeigt (S. 71).

Nun schliesst aber jene Bemerkung über die sechs Monate unmittelbar an die Erwähnung der pestartigen Krankheit an, von der Aristides viel später — dies ist in bezug auf die zehnjährige Krankheit gesagt — ergriffen wurde. Die pestartige Krankheit ist also eine dritte Krankheit, welche zu unterscheiden ist von der zehnjährigen Krankheit, aber auch von der Unterleibskrankheit, welche ein Jahr später begann.

Im zweiten Buch wird erzählt, wie Asklepios — es ist die Erscheinung, von der schon oben S. 67 die Rede war — dem Aristides in Smyrna die Dauer seiner Krankheit vorausgesagt. „Zehn Jahre", sagte der Gott, „hast du von mir und drei von Sarapis", dabei aber schienen nach der Stellung der Finger die 13 wie 17.

Da die zehnjährige Krankheit als eine einheitliche aufgefasst und die zweite Krankheit als eine ganz bestimmte bezeichnet wird, so muss man annehmen, dass die pestartige Krankheit in diesen Zeitraum nicht eingerechnet ist. Das wird aber auch ausdrücklich gesagt.

In dem zweiten Buch will Aristides seine erste Krankheit von Anfang an erzählen. Er kann aber durchaus nicht in die Erzählung hineinkommen, da er den Verlauf nicht mehr übersieht. Er fängt mit der Rückkehr

---

[1] Waddington hat erkannt, dass dieser Freund des Aristides kein anderer ist als der Rhetor und Proconsul Quadratus (p. 521 D). S. Mém. p. 234.

aus Italien, wohin er im Anfang der Krankheit gereist war, nach Smyrna und seiner Übersiedelung nach Pergamon an. Dann heist es: „Nun wollen wir hier irgendwo anfangen“ (p. 467 D). Folgt der Traum des Wärters Epagathos (s. oben S. 67). Gleich darauf die verzweifelte Frage: „Wo soll man denn nun anfangen?“ (p. 467 D Ende). Nachdem die Verkündigung der Dauer der Krankheit durch Asklepios mitgeteilt ist (p. 470 D), heisst es nach einiger Zeit wieder ganz verzweifelt: „Von hier an musst du nun uns zeigen, o Herr, wie wir die Erzählung am schönsten fortführen“ (p. 471 D). Vergeblich sucht er dann nach einer Disposition des Stoffes. Endlich scheint er sich zusammenzuraffen. „Wohlan, nun wollen wir aber von Anfang an Rechenschaft geben und zusammenhängend erzählen (cυνάψωμεν), wie es mit der Verkündigung betreffs der Jahre ging (ὡc ἔcχεν τὰ περὶ τῆc χρηcμῳδίαc τῆc περὶ τῶν ἐτῶν p. 474 D). Aber wenn man glaubt, nun kommt’s, so sieht man sich getäuscht. Denn es kommt zunächst wieder ganz etwas anderes. „Aber als die Zeit der Voraussage abgelaufen war, geschah folgendes. Ich werde die Erzählung sogleich wieder aufnehmen“ (ἀλλ’ ἐπειδὴ διεγένετο χρόνοc ὁ τῆc προρρήcεωc, cυνέβη τοιάδε. μικρὸν δὲ ἀναλήψομαι). Dann folgt die Erzählung von seiner Erkrankung an der Pest. Diese Erzählung wird mit der Bemerkung abgeschlossen: „Mit der Voraussagung betreffs der Jahre und der später eingetretenen Krankheit (τὰ . . . τῆc ὕcτερον ἀcθενείαc εἰc τοῦτο[1] cυμβάcηc p. 477 D) und den diesbezüglichen Erscheinungen verhielt es sich so. Es dürfte passend sein, nun von meinen Bädern zu sprechen u. s. w.“

Es schien nötig, dies so ausführlich darzustellen, um ganz deutlich zu machen, dass die Pest ausserhalb der siebzehnjährigen Krankheitszeit steht, die der Gott Aristides voraussagt. Er schiebt die Erzählung davon an einer Stelle ein, wo sie gar nicht hingehört, weil er durchaus keinen Anfang finden kann, gewissermassen aus Verzweiflung, um Zeit zu gewinnen. Wie lange nach der zweiten Krankheit die Pest ausbrach, lässt sich so ohne weiteres nicht sagen, aber jedenfalls nötigt die zuletzt mitgeteilte Stelle p. 474 D in keiner Weise zu der Annahme, die Waddington befolgt hat (p. 249 f.), dass es gleich nach dem Ende der zweiten Krankheit geschehen sei.

Nun erinnern wir uns aber, dass das sechsmonatliche, besonders stark empfundene Wohlbefinden, von dem Aristides im vierten Buche spricht, auf die pestartige Krankheit folgte. Die ganze Bemerkung über

---

[1] Keil schiebt τῆc vor εἰc τοῦτο ein, ich verstehe εἰc τοῦτο auch dann nicht.

diese Krankheit und das, was sich daran anschliesst, steht auch hier wie in Parenthese. Auf das Wohlbefinden folgten starke Trockenheit und andere Beschwerden. „Alles dies aber", sagt Aristides, „brachte der Gott und bringt er durch tägliche diätetische Vorschriften wieder in Ordnung" (ἃ πάντα ὁ θεὸς καθίστη τε καὶ ... καθίστησι ταῖς ἐφημέροις διαίταις καὶ προρρήσεσιν p. 504 D). Dann kehrt die Erzählung zu der Reise vom Aesepos zurück.

Man sieht an dem Präsens καθίστησι, dass Aristides hier von einem Zustand redet, der bis auf die Zeit, wo er schreibt, andauert. Das stimmt mit der Bemerkung im zweiten Buch, dass der Gott in Person es war, der ihn die ganze Zeit erhielt, „oder der vielmehr noch jetzt mich erhält" (p. 474 D). Es ist eine etwas wunderbare Geschichte, wie Aristides die Zeit seiner Krankheit berechnet, da er sich auch ausserhalb der siebzehn Jahre, die der Gott ihm vorausgesagt hatte (und eigentlich waren es ja nur dreizehn), keineswegs immer gesund fühlte. Aber das ist seine Sache, wir haben mit dem Umstand zu rechnen.

Wir werden nunmehr Schmid ohne weiteres zugeben, dass die sechs Monate des Wohlbefindens, von denen p. 545 und 504 die Rede ist, mit einander identisch sind. Es folgt daraus, dass Aristides die Pest eben überstanden hatte, bevor er zum zweiten Mal nach Kyzikos reiste, mit andern Worten, dass sie in der ersten Hälfte des Jahres 166 in Smyrna und Umgegend herrschte, wo Aristides als einer der letzten daran erkrankte (p. 475 D). Das stimmt mit dem, was wir sonst von der Pest wissen, die L. Verus auf seinem Rückzug von Asien mit dem Heer nach Italien einschleppte.

Die zweite Reise nach Kyzikos fällt also nicht in die siebzehn Jahre der Krankheit, die Asklepios dem Aristides voraussagte. Es ist bezeichnend dafür auch die Art, wie die Erzählung eingeführt wird, nämlich als von einem noch nicht so gar weit zurückliegenden Ereignis: „Wohlan, ich will nun auch von der neulich unternommenen Reise nach Kyzikos (περὶ τῆς ἔναγχος εἰς Κύζικον ἐξόδου γενομένης) erzählen". Wie viel Zeit damals seit der zweiten grossen Krankheit verflossen war, werden wir zu untersuchen haben; vorläufig wollen wir die gewonnenen Resultate kurz recapitulieren.

Das Ende der ersten zehnjährigen Krankheit unter dem Proconsulat des Severus, sowie der Ausbruch der zweiten siebenjährigen unter dem des Quadratus fallen in die Regierungszeit des Antoninus Pius. Die zweite Krankheit dauert bis in die seiner Nachfolger, mindestens bis 161, aber sicher nicht länger als 165, da in dem folgenden Jahre Aristides

an der Pest erkrankt, die er von der siebenjährigen Krankheit unterscheidet.

Es fragt sich nun, ob man darüber hinaus auf dem Wege, den Waddington beschritten hat, zu bestimmten Daten kommen kann.

Waddington hat das Consulat des Severus und damit das des Quadratus, seines Nachfolgers, auf folgende Weise bestimmen zu können geglaubt. Im vierten Buch der heiligen Geschichten nennt Aristides eine Reihe von Proconsuln, die ihm förderlich waren, in rückläufiger Folge, die auf einen Julianus ausläuft. Waddington identificiert diesen Julianus mit dem Proconsul, dessen Name, leider im Anfang verstümmelt, auf einer von ihm zum ersten Mal publicierten Inschrift den Schluss bildet: τὰ γράμματα ἔπεμψεν .... υλιανὸς ὁ κράτιστος ἀν (Mém. p. 210). Die Inschrift ist aus dem achten Jahre der tribunicia potestas des Antoninus Pius, gleich dem Jahre 145 n. Chr. Da die Proconsuln ihr Amt nicht am 1. Januar anzutreten pflegten, so fragt sich, ob wir 144/145 oder 145/146 zu verstehen haben. Waddington entscheidet diese Frage dadurch, dass er den Proconsul der Inschrift in einem auf der Rückseite einer ephesinischen Münze genannten Julianus (ΕΠΙ · [Κ]Λ · ΙΟΥΛΙΑΝΟΥ · ΕΦΕΣΙΩΝ ·), die zu Ehren M. Aurels, als er noch Verus Caesar war, und seiner Gemahlin Faustina geprägt ist, wie Waddington meint, zur Feier ihrer Vermählung 146. Julianus wäre also 145/46 Proconsul von Asien gewesen.

Es fragt sich, ob sich ausmachen lässt, in welches Krankheitsjahr des Aristides das Proconsulat des Julianus fällt. Waddington glaubt, in das zweite. Das ist allerdings höchst wahrscheinlich. Aristides siedelte im zweiten Jahre seiner Krankheit nach Pergamon über (p. 483 D). Hier erhält er die Nachricht, dass ein Landgut, welches seine Verwandten ihm früher, als er in Ägypten war, gekauft hatten, von den bösen Nachbarn regelrecht erobert worden war, wie es in dortiger Gegend seit Xenophons Tagen, der es nicht besser getrieben hatte (An. VII, c. 8), Sitte gewesen zu sein scheint. Es war der Proconsul Julianus, den Aristides um Remedur bat. Julian versprach sich der Sache anzunehmen. Aristides aber betont, dass dies die allererste Freundlichkeit war, die ihm von einem Proconsul erwiesen wurde (p. 532 D). Man wird also wohl annehmen dürfen, dass das in der ersten Zeit seines Aufenthalts war. Da nun Aristides sagt, dass Severus in seinem zehnten Krankheitsjahr Proconsul war, so stellt Waddington fest: 145—146 Proconsulat Julians, zweites Krankheitsjahr des Aristides, 153—154 Proconsulat des Severus, zehntes Krankheitsjahr des Aristides. Das scheint einleuchtend, aber in der Rechnung steckt ein Fehler.

Aristides Krankheit begann im Winter (p. 502 D). War es der Winter 144, in dem sie begann, so muss es der Winter 154 gewesen sein, in welchem das zehnte Jahr der Krankheit zu Ende ging. Lief aber, wie Waddington annimmt, das Proconsulat des Severus vom Mai 153 bis Mai 154, so war Severus damals gar nicht mehr Proconsul. Aristides aber sagt nicht allgemein, dass Severus in seinem zehnten Krankheitsjahre Proconsul war, sondern, dass Severus Proconsul war, als er, Aristides, am Aesepos weilte, wo die Heilung eintrat (p. 505 D).

Der Fehler ist dadurch entstanden, dass Waddington den Ausdruck ἔτει δεκάτῳ περιήκοντι nicht beachtet, sondern ohne weiteres ἔτει δεκάτῳ verstanden hat. Lightfoot sucht ihm zu Hülfe zu kommen, indem er behauptet, ἔτει περιήκοντι bedeute im Anfang des Jahres (Apost. Fathers, p. II v. I, p. 670). Darüber ist nun weiter nicht zu reden, dass ἔτει περιήκοντι dasselbe ist wie das öfter von Aristides gebrauchte ἔτει περιϊόντι, wie schon O. von Gebhardt bemerkt hat (Ztsch. f. hist. Theol. 1875 S. 379). Es scheitert aber diese Annahme auch an der Erwägung, dass Aristides zwischen zehn und drei, bezw. sieben Krankheitsjahren unterscheidet (p. 470 D), denn das heisst doch nichts anderes, als dass die eine Krankheit zehn, die andere sieben Jahre dauerte.

Dieser Fehler corrigiert sich indessen von selbst. Die Hochzeit des M. Aurel und der Faustina, die Waddington in das Jahr 146 setzt, fand nach Mommsen vielmehr schon 145 statt (Hermes VIII S. 205). Demnach müssen wir das Proconsulat des Julianus 144/45 setzen, was ja die Inschrift, auf der sich mutmasslich der Name Julianus findet, auch gestattet (s. oben S. 78). Vielleicht wäre es aber auch ohnehin besser, von der Münze abzusehen, da es doch nicht hinlänglich gesichert ist, ob sie wirklich zu Ehren der Vermählung des M. Aurel und der Faustina geprägt ist.

Begann das zweite Krankheitsjahr aber Ende 143, so endete das zehnte im Winter 153. War damals Severus Proconsul, so muss Quadratus, der sein Nachfolger war (p. 523 D), 154 Proconsul geworden und es am 23. Februar 155 noch gewesen sein.

Aber es bleibt noch eine Schwierigkeit zu erwägen. Nach Waddingtons Rechnung fällt das Ende des siebzehnten Krankheitsjahres in das Jahr 161. Da sich uns nun die Rechnung um ein Jahr nach rückwärts verschoben hat, so würden wir damit in das Jahr 160 kommen. Nun ist aber oben festgestellt worden (S. 72), dass Aristides im Jahre 161 noch krank war. Hierdurch erscheint wieder alles in Frage gestellt.

Allein ich denke, auch diese Schwierigkeit ist nur scheinbar. Waddington hat nicht beachtet, dass mit dem Ende der zehnjährigen Krankheit

eine einjährige Pause eintrat und im Winter 154/55 eine neue Krankheit ausbrach. Aristides konnte doch nicht wohl das Jahr 154, in welchem er sich als gesund ansah, in seine Krankheit einrechnen, wenn er auch im Anfang des sechsten Buches sagt: δευτέρῳ δὲ ἔτει μετὰ τὴν ἀναχώρησιν τὴν ἀπ' Αἰσήπου, δωδεκάτῳ δὲ ἀφ' οὗ πρῶτον ἔκαμον. Das war das zwölfte Jahr seit dem Beginne der ersten, aber das erste Jahr der zweiten Krankheit. Die zweite, siebenjährige Krankheit dauerte vom Winter 154 bis in den Winter 161. Die Rechnung stimmt demnach mit den Daten, die wir vorher gewonnen hatten.

Aber sie stimmt nicht mit der Unterschrift zu der Rede auf Athene (s. oben S. 62). Also sind entweder die Daten, die wir gefunden zu haben glaubten, falsch oder aber — die Unterschrift zu der Rede der Athene enthält einen Fehler. Wollen wir hierüber zur Klarheit kommen, so müssen wir zunächst zwischen dem unterscheiden, was sich in unsern Ergebnissen als thatsächlich betrachten lässt, und dem, was mehr oder minder hypothetisch ist. Als den Gewinn einer Thatsache betrachte ich die Feststellung, dass Severus unter Antoninus Pius Proconsul war. Damit fällt die Möglichkeit, die einzelnen Daten aus dem Leben des Aristides nach dem Jahre 129 als seinem Geburtsjahr zu berechnen, wie es Schmid gethan hat.

Die Unterschrift unter der Rede auf Athene lautet nach Keil (s. die Ausgabe p. 312) in dem Codex des Arethas ἀρϛ (= ἀριστείδου) ἀθηνᾶι ἐν βάρει ἐπὶ σεουήρου ἡγεμόνος ἐτῶν ὑπάρχοντος λε̄ καὶ μηνός. Aristides war demnach noch krank, als er die Rede verfasste, sie muss also vor der Wintersonnenwende des Jahres geschrieben sein, in dem Severus sein Proconsulat antrat.

Nach den Angaben des Aristides über die Constellation zur Zeit seiner Geburt muss diese, wie von Masson (bei Dindorf I p. XXII ff.) in einer, wie mir von massgebender Seite bestätigt wird, völlig einwandsfreien Weise ausgeführt ist, nach dem 24. Oktober in den asiatischen Monat Tiberius oder den folgenden Apaturius gefallen sein (p. XXV)[1].

[1] Diese Annahme hält Schmid auf Grund einer Unterschrift zu or. XIX (nach Dindorf), resp. XXII (nach Keil) für falsch. Sie lautet: ἐλευσίνιος ἐγράφη ὅσον ἐν ὥραι ἐν σμύρνηι μηνὶ δωδεκάτῳ ἐπὶ ἡγεμόνος μακρίνου ἐτῶν ὄντι ν̄γ̄ καὶ μηνῶν ϛ̄. Nach dieser Unterschrift würde Aristides im sechsten Monat des asiatischen Jahres, d. h. etwa im März, genauer zwischen dem 21. Februar und 23. März (cf. Lightfoot A. F. II, 1, 679) geboren sein. Aber wie wäre es möglich, sich über die sehr präcisen Angaben hinwegzusetzen, die Aristides über die Constellation zur Zeit seiner Geburt macht? Diese Angaben sind ohne Zweifel von Masson mit Hilfe seines Freundes, des Astronomen Halley, richtig interpretiert. Aber auch davon abgesehen, erheben sich schwerwiegende

In dem vierten Monat Poseideon ging die zehnjährige Krankheit des Aristides zu Ende. Demnach müsste die Rede auf Athene etwa Ende November oder Anfang December des Jahres 152 verfasst sein.

Geben wir nun das Zeugnis der ephesinischen Inschrift preis, von welcher die ganze Berechnung Waddingtons ausgeht, und nehmen an, dass Severus 152/3 und Quadratus 153/4 Proconsuln gewesen seien, so kommen wir mit einer andern Thatsache in Conflikt, denn in diesem Falle müsste die zweite, siebenjährige Krankheit des Aristides im Winter 153 ausgebrochen und folglich im Winter 160 zu Ende gegangen sein. Aber wir wissen, dass Aristides im Sommer 161 noch krank war.

So werden wir, scheint mir, zu der Annahme gedrängt, dass die Zahl in der Unterschrift verschrieben und statt λε vielmehr λϛ zu lesen ist.

Fassen wir das Ergebnis dieser Untersuchung zusammen, so haben wir zunächst zu constatieren, dass in der Chronologie des Aristides kein einziges Moment hervorgetreten ist, welches dafür spräche, dass im Jahre 166 ein Quadratus Proconsul von Asien war, dagegen mit Sicherheit sich herausgestellt hat, dass der von Aristides genannte Quadratus unter Antoninus Proconsul war, mit höchster Wahrscheinlichkeit, dass sein Proconsulat 154/5 fiel.

Da nun das Martyrium Polycarpi einen Proconsul Statius Quadratus nennt, der entweder im Februar 155 oder 166 im Amte gewesen ist, so spricht alles dafür, dass dieser Statius Quadratus mit dem Quadratus des Aristides identisch ist, mithin Polykarp nicht im Jahre 166 sondern 155 den Märtyrertod erlitten hat.

Gegen diesen Schluss erhebt sich nur eine Schwierigkeit, das ist die Notiz des Irenaeus, Polykarp sei zur Zeit des Bischofs Aniket in Rom gewesen (III, 3, 4 und bei Eusebius H. E. V, 24, 16). Denn die älteste römische Bischofsliste führt auf das Jahr 155 als das Jahr des Amtsantrittes Anikets (s. Harnack, Chronologie, S. 158 und 176 f.). Allerdings ist diese Berechnung nicht absolut sicher, da die Amtsdauer zweier

---

Bedenken gegen die Angaben der Unterschrift. War Aristides Geburtstag zwischen dem 21. Februar und 24. März, so kann die Rede auf Athene, da sie in den ersten Monat nach seinem Geburtstag fällt, spätestens am 24. April beendigt sein. Nun können wir freilich unmöglich bestimmen, an welchem Tage Severus sein Amt angetreten hat. Aber da er schwerlich früher als Mitte April Rom verlassen hat (vgl. Mommsen, Staatsrecht, II, S. 255), so würde die Rede unter den angenommenen Voraussetzungen nicht wohl in die Zeit seiner Amtsführung gesetzt werden können. Angesichts dieses doppelten Widerspruchs wird man die Monatszahl in der Unterschrift zu or. XXII nicht für richtig halten können.

Bischöfe, des Victor und Zephyrin, nicht ganz feststeht (vgl. Harnack S. 153). Es ist daher ein gewisser Spielraum von 154 bis 156 gegeben. Hat Aniket schon 154 auf dem bischöflichen Stuhl gesessen, so lässt sich die Annahme, dass Polykarp am 23. Februar 155 gestorben sei, mit der Notiz des Irenaeus vereinigen. Es ist zwar nicht wahrscheinlich, dass ein 85 jähriger Greis die Reise von Smyrna nach Rom unternahm, um sich mit seinem Amtsgenossen über die Praxis der Osterfeier auszusprechen, aber die Möglichkeit ist unbestreitbar, wenn der Doge Dandolo mit 94 Jahren die Venezianer zum Sturm auf Constantinopel führte. Das Missliche ist nur, dass die Annahme, Aniket könne schon 154 den römischen Bischofsstuhl bestiegen haben, nach Harnacks Darstellung (S. 177) doch eigentlich nur ein Notbehelf ist.

Es wird sich also fragen, ob die einzelnen Daten der ältesten römischen Bischofsliste mehr Glauben verdienen, als die Gründe, die hier zur Ansetzung des Todes Polykarps auf das Jahr 155 geführt haben. Darüber habe ich kein Urteil. Ich hoffe aber, dass ich diese Frage hier auf sich beruhen lassen darf, wenn es mir gelungen sein sollte, das Todesjahr Polykarps soweit sicher bestimmt zu haben, als die zur Zeit dafür vorhandenen Mittel gestatten.

[Abgeschlossen 2. Februar 1902.]

Miscellen.

Zu Röm 1, 7.

W. Benjamin Smith hat jüngst im „Journal of Biblical Literature" [Seperatabzug, 21 S.] eine Abhandlung „Address and Destination of St. Paul's Epistle to the Romans" (P. I) veröffentlicht, in der er die römische Adresse des Briefs in Zweifel zieht. Seine Beweisführung wird zu prüfen sein, wenn er den zweiten Teil seiner Untersuchungen veröffentlicht haben wird; aber der Ausgangspunkt derselben kann schon jetzt gewürdigt werden, er liegt in Röm 1, 7 (bez. auch 1, 15). Der Thatbestand, um den es sich dort handelt, ist bekannt und in den letzten Jahren öfters erwogen worden; am vollständigsten und klarsten hat ihn Zahn (Einleitung I S. 278 f.) präcisiert. Hinzugekommen ist nur die Athos-Handschrift, die uns von der Goltz zugänglich gemacht hat (Texte u. Unters. XVII, 4 S. 9. 53. 92). Sie hat den Text, den Origenes gelesen hat, sichergestellt und bewiesen, dass in dem Scholion des Minusk.-Codex 47 (τὸ „ἐν Ῥώμῃ" οὔτε ἐν τῇ ἐξηγήϲει οὔτε ἐν τῷ ῥητῷ [im Text] μνημονεύει) Subjekt zu „μνημονεύει" Origenes ist.

Der Thatbestand ist folgender: Die grosse Menge unsrer Texteszeugen bietet bekanntlich Röm 1, 7: πᾶϲιν τοῖϲ οὖϲιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖϲ θεοῦ, κλητοῖϲ ἁγίοιϲ. Dagegen bieten G g Ambrosiaster: πᾶϲιν τοῖϲ οὖϲιν ἐν ἀγάπῃ θεοῦ, κλητοῖϲ ἁγίοιϲ. Origenes liest: πᾶϲιν τοῖϲ οὖϲιν ἀγαπητοῖϲ θεοῦ [1]. Endlich findet sich auch der Mischtext: πᾶϲιν τοῖϲ οὖϲιν ἐν Ῥώμῃ ἐν ἀγάπῃ θεοῦ κλητοῖϲ ἁγίοιϲ, der dann wiederum Correcturen erfahren hat (siehe d, E, ein Codex des Ambrosiaster und zwei Vulgata-Mss.).

---

[1] Κλητοῖϲ ἁγίοιϲ fehlt im Text und in der Auslegung; aber ist das nicht möglicherweise ein Zufall? Ganz ausgeschlossen ist es auch nicht, dass Origenes ἐν ἀγαπῇ (für ἀγαπητοῖϲ) gelesen hat. Wir besitzen nur die lateinische Übersetzung seiner Worte, welche allerdings „dilectis" bietet.

Gewöhnlich beruhigt man sich bei dem Receptus; allein Smith hat Recht, ihn für interpoliert zu erklären. Aus einem Versehen oder blinden Zufall hat niemand das Fehlen des „ἐν Ῥώμῃ“ und seine Ersetzung durch „ἐν ἀγάπῃ“ erklären wollen; also müsste hier Absicht gewaltet haben.

Welche Absicht sollte das sein? Jedenfalls nicht die, den Römerbrief den Römern als Adressaten förmlich zu entziehen, denn niemand hat den Titel Πρὸς Ῥωμαίους geändert. Auch zweifelt weder Origenes noch Ambrosiaster, dass die Römer die Empfänger gewesen sind. Also müsste man daran denken, dass bei der Schriftverlesung die Worte störend gewesen sind: aus praktischen Gründen habe man das ἐν Ῥώμῃ bei der Verlesung unterdrückt, um den Brief mit seinem universalen Inhalt der ganzen Christenheit möglichst nahe zu rücken. Man verweist dabei wohl auf die Anschauungen der alten Kirche, die Paulusbriefe seien in Wahrheit an die ganze Christenheit gerichtet, u. s. w. Aber wo ist nur in aller Welt ein Beispiel dafür vorhanden, dass man desshalb in einem einzelnen Brief sei es die Aufschrift, sei es den Gruss, geändert hätte? Auf den Epheserbrief darf man sich nicht berufen, denn hier liegt der Fall wahrscheinlich gerade umgekehrt; jedenfalls aber steht es fest, dass hier das ἐν Ἐφέσῳ nicht ursprünglich ist.

Lässt sich aber schlechterdings kein Motiv entdecken, warum ein ursprüngliches „ἐν Ῥώμῃ“ getilgt und durch „ἐν ἀγάπῃ“ ersetzt worden sein sollte, so muss das Umgekehrte gelten: „ἐν ἀγάπῃ“ ist in „ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς“ verwandelt worden. Für diese, durch eine so starke Zeugenschaft, wie es Origenes, Ambrosiaster und G zusammen sind, bekräftigte Lesart sprechen nicht allerlei Gründe, sondern ein durchschlagender Grund: man vermisste in dem weitschichtigen Grusse (1, 1—7) die Hauptsache, die deutlich bezeichneten Adressaten, und setzte sie daher ein. Nicht nur die Analogie mit den übrigen Paulusbriefen, sondern auch die Sache selbst schien sie zu verlangen. So schwierig, ja unmöglich es demnach ist, die Tilgung des „ἐν Ῥώμῃ“ zu erklären, so einfach erklärt sich die Einschiebung, der zu Liebe dann das „ἐν ἀγάπῃ“ in „ἀγαπητοῖς“ verwandelt werden musste.

Aber kann Paulus wirklich das „ἐν Ῥώμῃ“ weggelassen, kann er, wider seine Gewohnheit, die Adressaten am Anfang des Briefes unbestimmt gelassen haben? Gewiss nicht, wenn der Brief mit dem üblichen kurzen Gruss begönne. Aber so beginnt er bekanntlich nicht, vielmehr unterscheidet sich der Römerbrief von den übrigen Briefen des Apostels in Bezug auf seinen Eingang dadurch, dass die ersten Stichworte des üblichen Grusses „Παῦλος δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ κλητὸς ἀπόστολος“ in

dem Schreiber bereits eine Fülle von Gedanken erweckten, die in v. 6 zu einer förmlichen Anrede an die Briefempfänger führten (ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ), ohne dass sie noch bezeichnet waren. Der Begriff „Apostel" erweckte in Paulus den Begriff „Evangelium", der Begriff „Evangelium" den des „Sohnes", der „Sohn" führt ihn wieder auf die „Apostel" zurück (v. 5), die „Apostel" erinnerten ihn an „alle Völker", und nun folgt das „ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς κ. τ. λ.", noch bevor der Gruss ausgesprochen war. Durch dieses „ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς" hat Paulus bereits die briefliche Auseinandersetzung anticipiert, wie wenn der Gruss schon ausgesprochen wäre, und es ist daher nicht auffallend, sondern psychologisch wohl verständlich, dass er, den Gruss nachbringend, nicht mehr sagt, wo sie, seine Leser, zu suchen sind. Er charakterisiert sie nunmehr nach ihrer geistlichen Zugehörigkeit. Nachdem er sie bereits als Christen begrüsst hatte, bleibt er in dieser Höhenlage auch bei dem Grusse. Es ist nicht nötig, ein bewusstes Acumen anzunehmen, als habe der Apostel mit Vorbedacht die übliche geographische Bezeichnung in eine religiöse verwandelt, sondern die Stimmung, in die ihn v. 1—6 versetzt haben, und die bereits erfolgte Anrede führte die religiöse Wendung des Grusses von selbst herbei, der die geographische Bezeichnung weichen musste. Dass aber „τοῖς οὖσιν ἐν ἀγάπῃ θεοῦ" eine unpaulinische Wendung sei, wird niemand behaupten[1].

„Ἐν Ῥώμῃ" ist demnach für eine sehr alte Interpolation zu halten. Aber diese Einsicht erschüttert die Adresse des Römerbriefs schlechterdings nicht. Ob sie sonst noch angefochten werden kann, das wollen wir abwarten. Sehr misslich ist es aber, sich mit Smith auf das Fehlen der Worte „τοῖς ἐν Ῥώμῃ" in 1, 15 zu berufen; denn alle Zeugen ausser G bieten sie. Auf einen einzigen Zeugen hin die Worte für eine Glosse zu erklären, ist sehr kühn. Allein selbst wenn sie auch an dieser Stelle getilgt werden müssten — missen kann man sie ohne Schwierigkeit —, wäre deshalb die Adresse des Römerbriefs noch nicht im mindesten bedroht.

Für den Römerbrief ist es sachlich gleichgiltig, ob wir v. 7 ἐν Ῥώμῃ oder ἐν ἀγάπῃ lesen, aber für die Textgeschichte ist die Entscheidung von Bedeutung; denn die richtig getroffene Entscheidung lehrt, dass in

---

[1] Der Text des Origenes ist unsicher; man kann nicht mit Bestimmtheit sagen, dass er „ἀγαπητοῖς θεοῦ" gelesen hat (s. S. 83 Anm. 1). Man wird annehmen dürfen, dass Paulus πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ἀγαπῇ θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις geschrieben hat.

diesem Fall Origenes und ein paar abendländische Zeugen gegen alle anderen Zeugen (einschliesslich ℵB und die Syrer) allein das Richtige bewahrt haben.

Berlin. A. Harnack.

Ein syrisches Bruchstück aus dem Protevangelium Jacobi.

Im Verzeichnis der syrischen Handschriften der K. Bibliothek zu Berlin erwähnt Ed. Sachau als Teil der Handschrift 203 (Sachau 27):

„fol. 59. 60. Stück einer apokryphen Geschichte der Maria, der Empfängnis und der Geburt des Messias."

Aus dem Text, den Sachau Seite 676 ganz zum Abdruck bringt, ergiebt sich, dass es zwei unzusammenhängende Stücke aus einer Übersetzung des sogenannten Protevangelium Jacobi sind. Und zwar entspricht Bl. 59 dem Text von c. 2, 2 (Tischendorf[2] S. 5, 1) [ἕως πότε] ταπεινοῖς τὴν ψυχήν σου bis 3, 3 (S. 8, 1) οὐχ ὡμοιώθην; Bl. 60 dem Text von c. 11, 2 (S. 22, 8) [ὡς] πᾶσα γυνὴ γεννᾷ bis 13, 1 (S. 25, 4) εἰσελθὼν ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ εὗρεν αὐτήν. Die Magd, die im griechischen Text Ἰουδὶθ oder Ἰουθὶν heisst (mit noch andern Varianten), deren Namen Sachau im Syrischen mit Fragzeichen ܐܝܘܝܠܝܡ Ivilaim liest, heisst in einem andern mir vorliegenden Text ܝܘܢܬܝܡ Ionatim. Äusserst interessant ist, dass ihre Worte: καθότι κύριος ἀπέκλεισε τὴν μήτραν σου, τοῦ μὴ δοῦναί σοι καρπὸν ἐν τῷ Ἰσραήλ, im Syrischen lauten: ܗܐ ܐܚܕ ܐܠܗܐ ܪ̈ܚܡܘܗܝ ܡܢܟܝ ܕܠܐ ܬܬܠܝܢ ܦܐܪܐ ܒܐܝܣܪܝܠ d. h. „siehe, verschlossen hat Gott sein Erbarmen von Dir, dass Du keine Frucht geben kannst in Israel." Hier scheint im Syrischen „sein Erbarmen von Dir" corrigiert aus „Deinem Mutterschoss"; vgl. hebr. רחם und רחמים. Die ἱμάτια νυμφικά 1, 4 sind „Kleider des Königtums" übesetzt, ܡܐܢ̈ܐ ܕܡܠܟܘܬܐ. Ist dies Verderbnis aus ܡܟܝܪܘܬܐ? vgl. ܥܙܩܬܐ ܕܡܟܝܪܘܬܐ = Verlobungsring.

Für τὴν μήτραν Σάρρας eben da, hat der Syrer „meine Mutter Sara", τὴν μητέρα Σάρραν lesend.

In 3, 1 hat der Syrer den Zusatz μόνη mit Codex A des griechischen Textes; in 3, 2 mit einigen griechischen Handschriften τοῖς ἀλόγοις ζῴοις für τοῖς θηρίοις τῆς γῆς.

Nach 11, 2 ⟨καὶ⟩ υἱὸς ὑψίστου hat dieser Syrer allein: „Und geben wird ihm der Herr, Gott, den Thron Davids seines Vaters und König sein wird er über das Haus Jakobs in Ewigkeiten."

In 12, 1 ist das von Sachau nicht gelesene Wort ܗ . . . ܘ zu ܘܐܘܒܠܬܗ zu ergänzen „und sie brachte es“; ebenso nachher ein ܩܘܡܐ nach ܘܩܘܡܐ ܡܢ.

τὴν cυγγενίδα αὐτῆc fehlt in 12, 2.

Am überraschendsten ist wohl die Meldung des Syrers, dass Elisabeth, als Maria anklopfte, das Sieb wegwarf, das sie in der Hand hielt, ܚܪܒܠܐ. Statt κόκκινον (cod. G ἔριον) las er also κόcκινον. Ebenso hat auch der vollständige syrische Text, den Mrs. Lewis in kurzem in Bd. XI ihrer Studia Sinaitica veröffentlichen wird. Dagegen lässt dieser Syrer Maria mit Tischendorfs griechischem Text zur Zeit der Verkündigung 16 Jahr alt sein, während Sachaus Syrer 12 hat (vgl. die griechische Handschrift I); andere Zeugen haben 14, 15 oder 17 Jahre.

Für weiteres verweise ich auf die eben genannte Veröffentlichung von Mrs. Lewis.

Maulbronn. E. Nestle.

Der heilige Geist als Tragöde.

Eine noch nicht ausgeschöpfte Quelle dogmengeschichtlicher Kenntnisse sind die Eingangsformeln christlicher Schriften namentlich im Orient. Wie der Araber mit seinem kürzeren oder längeren Bismillah beginnt (im Namen Allahs), so dass davon ein eigenes Verbum basmala gebildet wurde, d. h. das Bismillah sagen, so lieben auch die orientalischen Christen Erweiterungen des „Im Namen Gottes“. Ich lenke die Aufmerksamkeit auf dies Gebiet, weil mir der Eingang zum Transitus Mariae auffällt. Derselbe lautet (p. ܠ in Wright's Ausgabe im Journal of Sacred Literature, p. 22 in der neuen Ausgabe der Mrs. Lewis, Studia Sinaitica XI):

Der Friede des Gottes, welcher seinen Sohn sandte, und er kam in die Welt;

Und der Friede des Sohnes, welcher vom Himmel sich bewegte (זוח) und in Maria wohnte;

Und der Friede des heiligen Geistes, des Tragöden (טרגודא), der psallierte, und des Parakleten, der gepriesen wird;

Der Friede des Herrn der Kreatur, von dem die Kreaturen nicht fassen können die Herrlichkeit seiner Gottheit; und er verliess

den geschmückten Wagen in den oberen Höhen und kam und wohnte im Schoss Marias der Jungfrau;

sei mit uns und unsrer ganzen Versammlung, dass wir segnen die Kronen der Priester unsrer Väter, welche sitzen an der Spitze ihrer Herden, in Ewigkeiten Amen.

Bei einer allerdings flüchtigen Durchsicht von Hahn's Bibliothek der Symbole (3. A. 1897), habe ich das Beiwort τραγῳδὸς beim dritten Stück des Glaubens nirgends gefunden. S. 130 Note 360 stellt Hahn einige der vielen Prädikate zusammen, welche in den verschiedenen Symbolen dem h. Geist gegeben worden; τραγῳδός ist nicht darunter; das Wort fehlt auch im Register[1]. Dass der Geist durch die Propheten geredet, oder von uran in Propheten, Aposteln und Heiligen gewirkt habe und noch wirke, ist betont; und ganz gewöhnlich ist die Beifügung der Bezeichnung „Paraklet", die hier mit dem „Tragöden" verbunden ist. Ob oder wo die Formel sich auch sonst finde, ist mir unbekannt.

Maulbronn. Eb. Nestle.

[1] Aufgefallen ist mir bei dieser Gelegenheit, in wie manchen Symbolen namentlich deutschen, „der h. Geist" überhaupt ganz fehlt, auch da wo die heilige christliche Kirche sehr betont ist.

[Abgeschlossen am 11. Februar 1902.]

13. 2. 1902.

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.